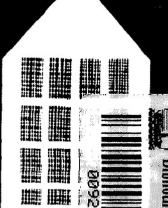
المؤسسة
العربية
للدراسات
والنشر

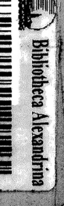
غاستون بوتول

ابن خلدون

فلسفته الاجتماعية

ترجمة
عادل زعيتر






ابن خلدون
"فلسفته الاجتماعية"

غاستون بوتول



"فلسفته الاجتماعية"

ترجمة

عادل زعيتر



المؤسسة العربية
للدراسات والنشر
بناية برج الكارلتون - ساقية الجنزير - ت ٨٠٧٩٠٠/١
برقياً - موكيالي - بيروت - ص.ب ١١/٥٤٦٠ بيروت

الطبعة الثانية ١٩٨٤

مُقَدِّمَةُ المُتَرْجِم

أُقَدِّم تَرجَمةَ « ابن خلدون » لغاستُون بُوتُول . . .

وغاستُون بُوتُولُ دكتورٌ في الآداب ، ودكتورٌ في الحقوق ، وعضوٌ في المَعْهَد الدَّوْلِيِّ لعلم الاجتماع ، وأستاذٌ في كلية الدراسات الاجتماعية العليا بباريس .

والبرُوفسور غاستُون بُوتُول ذو تصانيفَ في علم الاجتماع كثيرةٍ معتبرةٍ أَلْمَعَ فيها إلى ابنِ خلدون وآرائه في كلِّ مناسبة ، ومن بين هذه الكتب ما اشتمل على عِدَّة صَفَحاتٍ بَحْثًا في مقدمة ابن خلدون ، ولبُوتُول كتابٌ مستقلٌّ سَمَّاه « ابن خلدون ، فلسفته الاجتماعية » أَلَّفَه سنة ١٩٣٠ ، وقد قرأناه غيرَ مرةٍ ، فوجدناه ينطوى على عنايةٍ عظيمةٍ بابن خلدون مع عُمْقٍ في التفكير والتحليل وروحِ نَفَّاذٍ في التدقيق ، وفي الكتاب يُرَى ما يَعِزُّ وجوده عند غيره ، أحيانًا ، من النزاهة والاعتدال ، فحَمَلَنا هذا على نَقْلِهِ إلى العربية رَدًّا لتحية مؤلِّفه ، وإطْلاعًا على ما يحتويه من فوائدَ تاريخيةٍ رائعة ومعارفَ اجتماعيةٍ طريفة وافرة .

ولا نرَى أن نُلَخِّصَ الكتاب في مقدمةٍ طويلةٍ فنأْخُذَه بالنقد والتمحيص ، فتركُ الأمر للقارئ في مِثْلِ هذه الحال أَوْلى من تناولنا له بالإيجاز والتدقيق ، والله وليُّ التوفيق .

« نابلس »   عادل زعيتر

الفصل الأول

حيـاة ابن خلدون

لا يَسْتلزم البحثُ فى أثر المؤرخ حديثاً مفصَّلًا عن حياته بحُكْم الضرورة ، ولا تفكيراً طويلًا فى جُزْئيَّات سيرته ، وإذا ما قام المؤرخ بعملِ مدوِّنٍ للوقائع أو واضعٍ للحَوْليات ، على الخصوص ، فاكتفى برواية الحوادث كما نُقِلَتْ عن الأحاديث الإقليمية أو المحلية ، أو بدراسة وثائقِ أحد الأدوار وجمعِها ليَصْنَعَ منها قصةً كاملة ، لم يكن لتقلبات حياته غيرُ أهميةٍ استناديةٍ .

ذلك ما يكون عليه حال ابن خلدون إذا لم يُنْظَرْ إلى غير القسم التاريخىِّ الخالص من أثره ، ويَتَكَوَّنُ من هذا الأثر وحدَه عُنوانُ مَجْدٍ باهر ، فلولا أثرُ ابن خلدون التاريخىُّ لَجَهِلْنا اليوم ما كان عليه تاريخُ شمال إفْريقية منذ الفتح الإسلامىِّ حتى القرنِ الرابعَ عشرَ ، ولولا ابنُ خلدون لاقْتصر جميعُ من يَوَدُّون جعلَ اتصالٍ هنالك بين آخر الإمبراطورية الرومانية والعهدِ البزنطِىِّ والأزمنةِ الحديثة على فَرَضيات ، ولولا ابنُ خلدون لأعْوَزَنا ، على الخصوص ، ما يجب وجودُه من العناصر الضرورية لتكوين فكرةٍ على شىء من الصحة حَوْلَ ما كانت عليه الحياةُ فى شمال إفْريقية فى أثناء الدور الوحيد الذى وُكِلَ أمرُها فيه إلى نفسها فعادت لا تَكُونُ غيرَ ذاتِ صلةٍ نظريةٍ بالأمم الأخرى .

غير أن شأن ابنِ خلدون أعلى من شأن مُدَوِّنٍ للوقائعِ بمراحلَ ، وذلك أنه أراد ، أوَّلًا ، أن يُنْتِجَ أثرَ مؤرخٍ يُجاوِزُ نِطاقَ البلد الذى عاشَ فيه ، فألَّف تاريخاً عامًّا يُعَدّ عملًا عظيماً وحيداً فى ذلك الزمن فى دار الإسلام ، غير أن ابن خلدون أراد ، على الخصوص ، أن يَضَعَ أثراً فلسفيًّا ، أيضاً ، بادئًا بتركيب معارفه التاريخية ،

وكان هذا مشروعًا فريدًا لا مثيل له منذ عهد العطاء فى الفلسفة اليونانية ، وقد شَعَر ابنُ خلدون بنقص التاريخ كما كان يُتَمَثَّلُ فى زمنه ، هذا التاريخَ الذى كان يقوم على سَرْد الوقائع والأسماء والأوقات ، فعزَم على الارتقاء إلى معرفة ما نُسَمِّيه السُّنَنَ التاريخية ، وهو إذْ لم يَرْضَ بالرِّواية ولا بالتعداد أراد الفَهْم والإيضاح ، وأراد الدَّلالة إلى أصل الأمم ومعرفةَ أسبابِ الحوادث وما يُمْكِن أن يكون بينها من تباينٍ وتماثل[1] ، « داخلًا من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص فاستوعبَ أخبارَ الخليقة استيعاباً . . . وأعْطَى لحوادث الدول عللًا وأسباباً » .

وتَنْطوى هذه المحاولةُ بهذا النطاق ، ولا سيما إذا كانت عَمَلَ رجلٍ جَهِلَ ، كما سنَرَى ، ما تمّ إنتاجُه فى الأزمنة الأخرى من الآثار المماثلة ، على شخصيةٍ فَذَّة ، وعلى مواهب مُبْدِعٍ عبقرىّ ، تَكْفِى وحدَها لوَقْفِ النظر حَوْل تَقَلُّبَات حياته ما أمْكَن التسليمُ ، لا رَيْبَ ، بأن هذه التقلباتِ قد انعكست فى أثره .

وفى هذا الموضوع يُوجَدُ داعٍ للقيام بأولِ تأمُّلٍ حَوْلَ الأمر السائد لكلّ موجود ، أى حَوْل الدَّوْر ، أو الزمن التاريخىّ ، الذى يأخذ مكانَه فيه ، فيشتمل على جميع التلقينات الخارجية التى يُمْكِن أن يَتَلَقَّاها من الحادثات المعاصرة له ، وقد عاش ابن خلدون فى أواخر القرون الوسطى ، أى فى دورٍ تمّ فيه من الانقلابات

---

(١) سنعود فى أثناء هذه الدراسة إلى مختلف النظريات المعروضة فى المقدمة ، ولكن لنذكر بعد الآن أن هذا الكتاب يشتمل على : ١ ـ محاولة فى النقد التاريخى ، ٢ ـ محاولة فى إيضاح الحادثات الاجتماعية إيضاحاً عاماً، ٣ ـ دراسة سنن التطور الاجتماعى والسياسى .

ما هو عظيمٌ جدًّا ، سواء أفى النظام الاجتماعىّ أم فى النظام العقلىّ ، فقد ذرَّ قَرْن عصر النهضة فى أوربة ، وعلى العكس وَقَعَ فى هذا الدور بإفْريقية الإسلامية انتكاسٌ عظيم ، فمن ناحيةٍ تُبصِرُ انهيارَ إسپانية الإسلامية التى كانت ، إجمالًا ، امتداداً للإسلام وتتويجاً له فى إفريقية الشمالية ، وتعانى ممالك البربر الكبيرةُ انحطاطاً عميقاً ، ويطابق انقسامها ما يتزايدُ من الفوضى ، وما بين الأهلين من توازنٍ تقليدىّ يتغيَّر تغيُّراً أساسيًّا نتيجةً لابتلاع بَرْبَر زَنَاتةَ من قِبَل عَرَب بنى هلال ، ومن كلٍّ ناحيَةٍ تُبْصِرُ تَمَكُّنَ عناصرِ الشِّقاق والوَهْن ، واكْتنَهَ ابنُ خلدون هذا الوضع بما فيه الكفاية فتكلَّم عن دور الانحطاط الذى عاش فيه وعن الانقلاب الذى عاناه العالَمُ المحيط به ، قال مسيو إ. ف. غُوتْيه : « فى ذاك الدَّوْر الذى عاش فيه تَلُوح خطوطُ المغرب الحديث الأولى ، ويكون رسمُ القرون الوسطى ظاهراً تماماً ، فَتَجْعَلُه هذه الخطوطُ فى ذاك الدور المتوسط ، أى فى تلك العَطْفة من التاريخ ، فى موضع الراصد الفَذّ[(١)] » .

وتكون الأدوارُ المضطربة ملائمةً لنشوء الشخصياتِ ، الحازمةِ خاصةً ، فى حَقْل العمل كما فى حَقْل الفكر ، ويَلُوح أن غَلَيان النفوس واضطرابَها يُسْفِرَان عن فُضُولٍ أعظمَ حِدَّةً وعن شَهَواتٍ أكثَرَ شِدَّةً ، فالطموحُ يُرْهَفُ بفعل الاضطرابِ ومنظرِ انقلاب الأوضاع فيَرْتَفِعُ إلى درجةٍ من الحِرْص يَنْدُر بلوغُه فى الأدوار التى تَظْهَرُ فيه مصايرُ الناس تامةَ الارتسام فى سواء مجتمعٍ هادىءٍ منظَّم .

---

(١) إ . ف. غوتيه : قرون المغرب الغامضة .

و يُذَكِّرُ ابنُ خلدون ببعض شخصيات عصر النهضة الإيطاليّ ، أى بالطبع المملوء تناقضاً ، أى بأولئك الرجال الذين يكونون رجالَ درسٍ وفنٍّ ورجالَ حربٍ معاً ، وهو قد أبدى فى أثناء سِلْكه ، مِثْلَما أَبْدَوْا ، من الطموح الجامح ، ومن الذوق الفائق فى الدرس والتأمل فى الوقت نفسه ، ما أتاح له فى فَتْرةٍ قصيرة ، وفى وسطِ حياةٍ سياسيةٍ مضطربةٍ خاصةً ، أن يُنْتِجَ أثراً ضخماً يَعْرِض قسمٌ منه ، أى مقدمتُه ، جميعَ آيات العبقرية .

حتى إنه يُمْكِنُ أن يُعْتَقَد وجودُ مواهبَ مِهَنِيَّةٍ لديه ، فهو ، على ما يساوِرُه من كُرْهٍ نظرىٍّ لأَنْعُم الحضارة ، يُبْدِى فى الصَّفَحات التى يتكلم فيها عنها معرفةً لصناعات زمانه بالغةً من الدقة ما لا يُذْهِبُ معه إلى أنه لم يَشْعُرْ بفتُونها ، وهو يُورِدُ فى آخر المقدمة عدداً من القصائد والأغانى باللغة العامِّيَّة ما قد يكون واضعاً له ، وقد ظُنَّ فى بعض المرات أن هذه الأغانىَ مُفْتَعَلةٌ ، وهى مع ذلك تُوجَدُ حتى فى نسخةِ المقدمة الخطية التى كُتِبَتْ فى زمن المؤلف فتجِدُها فى مكتبة القَرَوِيين بفاسَ حيث تَيَسَّرَ لنا أن نراها .

وهل كان ابن خلدون شاعراً بأهمية شخصيته ، و بالنور الذى تُلْقِى على أَثَره ؟ ومهما يَكُنْ من أمرٍ فإن من الثابت أن سيرَته تساعد مساعدةً قويةً على فَهْم مقدمته وتحديدِ مَدَاها ، وعلى تكوين رأيه من بعض الوجوه ، وتَصْلُح سيرةُ ابن خلدون ، التى صَدَّر بها أَثَره بنفسه ، أن تكون من ناحيتها مقدمةً ، أو إيضاحاً شِعْرِيًّا ، كما نستطيع أن نقول ، لمقدمته التى هى مَدْخَلٌ حقيقىٌّ لدراسة التاريخ .

وُلِدَ ابنُ خلدون بتونسَ فى النصف الأول من القرن الرابعَ عشرَ (١٣٣٢) ،

وهو قد أخذ على عاتقه كتابةَ نسبِه فى لَمْحَةِ حَياته التى تكلمنا عنها ، وقد ادعى أنه من سلالة أُسرةٍ عربيةٍ غنية من حَضْرَمَوْتَ اشتركت فى الوقائع التى عَيَّنَتْ قيامَ الدول الأسلامية الأولى ثم هاجرت إلى الأندلس ، وقد تَقَلَّدَ أجدادُه مناصبَ عاليةً فى هـذا البلد ، ولا سيا أَشْبِيلِيَّة ، ما قام الأَمَويون بالُحكْم ، فلما سَقَط هؤلاء الآلُ بعد ذلك ، ومَزَّقت الفِتَنُ مسلمى الأندلس وأدت إلى تراجعهم بالتدريج ، هاجرت أُسْرَةُ مؤلِّفنا إلى مَرَّاكِشَ فى أول الأمر ثم إلى تونس .

وقام ابن خلدون بدِراساتٍ بالغةِ الـكمال فى جامعة تونس ، ويُسْهِبُ مع الزَّهْوِ فيا اتفق له من نجاحٍ مدرسىٍّ ، ويُحَدِّث مع الشُّـكْر عن أساتذته ، ولا سيا الفيلسوفُ الآبِلِيُّ الذى يَدْعوه « شيخَ العلوم العقلية » ، ومع أنه اتَّفَقَ لمؤرخنا من الدروس كالُها فى عصره ، وتشتمل هذه الدروس فى الوقت نفسه على علم التوحيد والفقه والعلوم الطبيعية والفلسفة ، فإنه أتمها باكراً ، وهنالك أراد دخولَ الحياة العامة ، وفى ذلك الزمن كانت الأُسْرَةُ الحَفْصية تَمْلِك تونسَ وطرابُلُسَ ، وكان يتألف من الوِلايتين قُسَنْطِينةَ وبِجَاية إيالتين يقوم بالحـكم فيهما أمراء حَفْصِيُّون ، وقُلْ مثلَ هذا عن الزَّاب وبِسْـكرةَ ، وكان يُطلَق على هذه المجموعة اسمُ إفْريقية ، وفيا وراء ذلك كان بنو مَرِين يَمْلِـكون البلدَ الواقع بين تِلِمْسَان ومُلْوِية ، وكانت الأُسْرَتان متنافستين فتقتتلان كثيراً ، وكان السلطان أبو الحسن المَرينى قد استولى على تونسَ نتيجةً لحملةٍ موفَّقة قام بها فى سنة ١٣٤٨ (٧٤٩ هـ .) ، وكان هـذا حَوَالَىْ دُخُول مؤلِّفنا بابَ الحياة العامة ، بَيْدَ أن القبائل العربية التى كانت قد أعانته انقلبتْ عليه ، وذلك أنه أثار غضبها بأن رَفَع يدَها عن الامتيـازات

والرواتب التى كانت قد نالتها من الحكومة الحفصية ، وقد رَفَعَ الشعبُ التونسىُّ رايةَ العصيان فأُكْرِه أبو الحسن على الارتداد .

ويَبْدَأُ سِلْكُ ابن خلدون بين بَلِيَّةٍ إذَنْ ، وكلٌّ يَعْرِف أن مثل هذا الحال صالحٌ لإنضاج الذهن ، وقد أضيف إلى جميع شرور الحرب والغَزْو طاعونٌ فَقَدَ فيه ابنُ خلدون أباه وأمّه ومُعْظَمَ مشايخه ، ففى هذا الحين دخل فى خدمة السلطان كاتباً « صاحبًا للعَلَامة » بدلاً من ابن عَمَر الذى « تعَلَّل عليه بالاستزادة من العطاء فعَزَلَه » ، وهو لم يَلْبَثْ أن تَرَكَ بِدَوْرِه خدمة الحَفْصيين ليَقُومَ بخدمة الأُسْرَةِ المنافسة ، وهنالك استُخْدِم ، فيما بعد ، فى مَهَامّ مختلفةٍ أدت إلى إقامته عِدَّةَ مراتٍ إقاماتٍ طويلةً بالجزائر حيث اشترك بالتدريج اشتراكاً فعليًّا فى المكايد السياسية التى كان يتعاطاها زعماء بَرْبَرِ ذلك الزمن وملوكهم الصُّغَراء ، وقد قَضَى بعضَ الزمن لدى قبيلة الدَّوَاوِدَة المهمة المرهوبة على الخصوص فانتهى إلى نيله نفوذاً كبيراً عندها ، ومما حَدَثَ بعد ذلك أن متعاقِبَ الحكوماتِ التى تَرْغَبُ أن تستميل هذه القبيلةَ الخَطِرَة كانت تَبْعَثُ اليها ابنَ خلدون فى الغالب ، ومن المهمّ قَيْدُ هذه النقطة لإدراك نظرياته الاجتماعية ، وهى تَدُلُّ على أنه بفَضْل وظائفه نال باكراً معرفةً عميقة بأحوال أهل البَدْو الذين خَصَّهم بمكانٍ كبيرٍ فى فلسفة تاريخه .

وما انْفَكَّ سِلْكُ ابن خلدون الذى بدأ بين بَلِيَّةٍ وغزوٍ أجنبىٍّ وطاعونٍ ، إلخ ... يكون مُرْتَجًّا إلى الغاية ، فنراه فى أربعَ عشرةَ سنةً يقضى حياةَ دِبْلُمىٍّ وقطبٍ سياسىٍّ مُتَنَقِّلاً مناوَبةً فى خدمة الأُسَرَ المالكة المتنافسة أو المتعادية بين أكثر الأحوال تقلباً ، وهو ، كما رأينا ، قد قام بمهنته فى خدمة السلطان الحفصىِّ

بتونس ابناً للعشرين من عُمُره ، ولكنه لم يَبْقَ فيها غيرَ ستة أشهر منتقلاً إلى خدمةِ الأسرة المُزَاحمة التي هي بنو مَرِينَ بفاسَ ، ويُسْتَخْدَم من قِبَل هؤلاء بضعَ سنين في بِجَاية ، ثم يُدعَى إلى العاصمة حيث يَبْقَى عشرَ سنين ، وقد كانت هذه السنون العشرُ مضطربةً إلى الغاية أيضاً ، وقدمات السلطانُ المَرِينيُّ بعد وصول ابن خلدون إلى فاسَ بزمنٍ قليل ، فكان هذا بدء سلسلةٍ من الفِتَنِ والمكايد التي حِيكَتْ حَوْل الوِصاية على العرش ، ويَظْهَرُ أن ابن خلدون اهتزَّ اهتزَازَ هُيَامٍ في ذلك الحين راجياً ، كما هو واضحٌ ، أن يَرْتقِيَ تحت جُنْحِ هذه الاضطرابات ، وأخيراً تَفْسُد الأمورُ ، فقد حاك مؤامرةً مع زعيمٍ حفصيٍّ ، أي أميرِ بِجَاية السابق ، ويُكْشَفُ أمرُه ، ويُلْقَى في السجن حيث لَبِثَ سنتين ، ويَذْهَبُ رأيٌ شائعٌ بعضَ الشيوع إلى أنه فَكَّرَ في المقدمة وأعِدَّت في عامَي السجن هذيْن ، فهذه الروايةُ كثيرةُ القُرْب من الصحة بالنسبة إلى القسم السياسيِّ من هذا السِّفْر الذي يَلُوح أنه كُتِبَ للإجابة عن الأسئلة : كيف تقوم الدولة ؟ وما أصلُ البيوت المالكة ؟ وكيف ينشأ البيت المالك ؟ كان يجب ، على الخصوص ، أن تَعْلَق هذه المسائلُ ، في ذلك الزمن أكثرَ مما في أيِّ زمنٍ آخرَ ، بقَلْب مؤلِّفنا الذي كانت تَظْهر عليه جميعُ علامات الطموح الجامح فيُعَانِي نتائجَه ، وهو يقول بعد زمنٍ ، حين يُعَلِّق على نوائبه ، إنها نتيجةُ « كونه يَسْمُو بطُغْيان الشباب إلى أرفعَ مما كان فيه » .

وكان من الممكن أن يَدُوم سَجْنُه زمناً طويلًا أيضاً ، حتى إنه كان يُمْكِن أن ينتهيَ بفاجعةٍ ، ومن حسن الحظِّ كثيراً أن خُلِّيَ سبيلُه عَقِبَ تغييرٍ وَقَعَ في المُلْك ، ولكنه لم يَبْقَ بفاسَ ، فقد رَكِب البحر في سنة ١٣٦٢ مسافراً إلى الأندلس حيث

أُحْسِنَ قبولُه من قِبَل سلطان غَرْناطة ، وهو لم يَلْبَثْ أن أُرْسِل سفيراً إلى أشْبِيلِيَّة لدى الملك الطاغية بِطْرُه ، وقد راق هذا الملكَ فاقترح عليه أن يَدْخُل فى خدمته عارضاً عليه أن يعيد إليه تُرَاث أجداده الذى كانوا يَمْلِكونه فى أشْبِيلِيَّة ، ويَعُود إلى إفْرِيقية ، ويتوجَّه إلى بجَاية بعد أن أقام بالأندلس ثلاث سنين ، ولم يُبَيِّن سببَ رجوعِه ، ولِذَا فإننا نقتصر على الفَرْضيات فنقول إن من الممكن جِدًّا أن يكون هذا السببُ من النظام العامِّ ، وذلك أن ابن خلدون حَمَل ، فيما حَمَلَ ، أحكامًا فى حال الأندلس الإسلاميةِ الاجتماعىِّ ، فأبصر أن الأهلين هنالك أَذِلَّةٌ ، وأنهم مؤلَّفون من زُرَّاعٍ عاجزين عن الدفاع عن أنفسهم تجاه ابتزاز السلطة للأموال ، وأن هؤلاء الناس فقَدُوا جميعَ ما يُقَدِّر وجودَه لدى أهل البدو والجبال بإفْرِيقية من صفاتِ الأَنَفَة والاستقلال ، وحاصلُ الأمر أنه ، إذْ كان قد أَلِفَ اضطرابَ الحياة السياسية بإفْرِيقية الشمالية إيلافاً ملائماً لمجازفات ذوى الطموح ، فإن من المحتمل أن يكون قد رأى أن الأندلس ليست ذاتَ مستقبلٍ له مضافاً إلى ذلك كَوْنُ شعورِه السياسىِّ وبعثتُه لدى ملك قَشْتالة وَجَبَ أن يكونا قد أثْبَتَا له أن وَضْعَ المملكة الإسلامية الأخيرة بالأندلس صار موقتاً .

بَيْدَ أنه كان يُوجَدُ سببٌ آخرُ أكثرُ مباشرةً لرجوعه إلى إفْرِيقية ، وذلك أن الزعيمَ الحفصىَّ الذى كان قد ائتمر معه وسُجِنَ معهُ فى فاسَ صار أميرَ بجاية ، فمن المحتمل أن يكون قد استَدْعَى ابنَ خلدونَ ،مهما كان الحالُ ، فَوْرَ وصوله إلى بِجاية ، فرُفِع ابن خلدون إلى أعلى المناصب وصار وزيرَ الأمير الأول (أى حاجبًا) ، ولكن المصير يَصُول على ابن خلدون ، فهو لم يَكَدْ يُخْتارُ لأعلى مناصب الدولة حتى

قُتِلَ سيدُه من قِبَل ابن عمه سلطان قُسَنْطِينة الذى استولى على بِجاية فى سنة ١٣٦٦ ، فيُقْطَع سلكُ ابن خلدون من جديد .

وهنالك غادر البَلَاطاتِ وذهب ليُقيم بِبَسْكَرَة حيث يُجَدِّد سابقَ صلاتِه بالقبائل العربية من بنى هلال ، وهو ، لِمَا كان يَتَمَتَّع به من نفوذٍ فى هذه القبائل ، يصير مِثْلَ وسيطٍ مُعَيَّنٍ بينها و بين مختلف البيوت المالكة التى كانت تَجْمَعُ فرساناً لها بين هؤلاء المفطورين على الجندية ، حتى إن مما كان يَحْدُث أن يَرْأس هذه العِصَاباتِ فيشترك فى كثيرٍ من المعارك[1] ، وقد دام هذا القسمُ من حياته ثمانى سنين كان ابنُ خلدون فى أثنائها ضَرْباً من قادة الجنود المأجورين فى خدمة كثيرٍ من البيوت المالكة ، ولا سيما بنو عبد الواد بِتِلِمْسَان ثم بنو مَرِين بفاسَ مُجَدَّداً ، ولكن ابن خلدون يَرْوِى لنا أن الوساوس ساورت أميرَ بَسْكَرة بغتةً حول ما تَمَّ له من نفوذٍ نام فى القبائل العربيه بتلك المِنْطَقة ، فاستعدَّ لإساءة معاملته ، فلما أُشْعِرَ مؤلِّفُنا بذلك اضْطُرَّ إلى مغادرة بَسْكَرَة غيرَ مُفَكِّرٍ فى الرجوع .

وكان القسمُ الأول من حياة ابن خلدون السياسية سلسلةً من مكايد البلاط التى لم يُكْتَبْ لها توفيقٌ ، ويَلُوح أن القسم الثانى مرتبطٌ ارتباطاً وثيقاً فى نظريته حَوْلَ السلطة السياسية ، فمصدرُ هذا السلطانِ ، كما يقول ابن خلدون ، عن شمال إفريقية على الأقلِّ ، هو اندفاعُ القبائل البدوية الحسنةِ التَّجَمُّع والتى غَدَت مرهوبةً اندفاعاً دَوْرِياً قاصدةً الاستيلاء على المُدُن أو الدول التى وَهَنَتْ ، ولِذَا

---

(١) يوجد فى المقدمة فصل حول التنظيم الحربى وسوق الجيوش وقيادتها .

فإن ابن خلدون يكون قد استقرَّ بمنابع السلطان ، وتعهّد صابراً صداقة جَمْعٍ من القبائلِ مرهوبٍ على الخصوص ، فوجب أن يكون أصلُ هذه القبائلِ العربيُّ قد منحها زيادةَ نفوذٍ فغدا قائداً مأجوراً عندها ، ومن المحتمل أن يكون قد أبْصَر انفتاحَ طريقِ السلطان مُجَدَّداً عند ما لاح عِداء أمير بَسْكَرة يُفْسِدُ كلَّ شيء مُجَدَّداً ، أوَ لا يزال يُوجَدُ هنا غُفُولٌ من قِبَل ابن خلدون ، وهل انْتَمَر ، وهل بدا مُهَدَّداً ؟ تَلْزَم سيرةُ ابن خلدون المكتوبةُ بيده جانبَ الصمت حَوْلَ هذه النقطة أيضاً ، غير أن تحوُّل الأمير يُوحِي إلى الذهن بأنه خَشِيَ ، عن خطإٍ أو صواب ، أن يرَى اهتزازَ القائدِ المستأجرِ منافساً له .

ومن شأن هذا الهَرْج والمَرْج الخطِرِ الهادِرِ الذى دام عشرين عاماً أن يُتْعِبَ ابنَ خلدون دائماً ، فانزَوَى فى قلعةٍ صغيرة بجِوار تِيَارِت حيث انقطع للبحث أربعَ سنين ، فهنالك ألَّفَ قسماً كبيراً من تاريخه العامِّ كما وَضَع المقدمةَ ، وكان قسمٌ يُذْكر من ذلك نتيجةَ تأمُّلٍ وتعليمٍ لِمَا لا قِى من إخفاق .

وفى ختام السنين الأربع التى قضاها فى ذاك المنزل ، فى ختام تلك الأعوام الأربعة التى هى راحةٌ لحياةٍ بالغةِ الارتجاج حتى ذلك الحين ، عاد ابن خلدون إلى تونسَ مَدْعُوًّا ، كما يقول ، من قِبَل الأمير الذى كان يَمْلِك هذه المدينة .

وسيرةُ ابن خلدون التى كتبها بقلمه مُوجَزَةٌ جدًّا ، وفى هذه السيرة يَتَجَلَّى طابعُ الفكر الشرقىِّ ، أو الفكرِ الخليق بالقرون الوسطى على العموم ، حَوْلَ الإخبار ، فهو يَرْوِى الوقائعَ ، لا الأفكارَ ، وإذا ما اقتضى الحكمُ ، بكلِّ وضوحٍ ، أن يُسْبَق بتأمُّلٍ ونقَاشٍ لم يَقِف الإخبارُ ، قطُّ ، عند حَدِّ التعدادِ والتحليل لجميع هذه الأفكار التى تَسْبِق العمل ، بل يَذْكُرُ العلةَ المُوجِبةَ لها أيضاً ،

وهكذا فإن ابن خلدون لم يُحَدِّثنا عن أفكاره قطُّ عند ما رَوَى لنا حوادثَ حياته البارزةَ ، ولا تُخْبِرُنا صفحةٌ من ذلك بما يَرْتَبِط في تأملاته الشخصية ، ولا تُظْهِرُ انعكاسَ صُرُوفِ الدهر التي انتابته على شخصه ، ولا بُدَّ ، لدراسة سيرته البالغةِ الإمتاع من كلِّ ناحية ، من البدء بالتقطيع ، ثم المقابلةِ مناوَبةً ومقارنةً ، وذلك كما حاولنا فعلَه أحياناً ، بين أدوار حياته المتعاقبة وأثرِه ، حتى نُجَرِّبَ إلقاء نورٍ على هذا وذاك فنُظْهِرَ الروابطَ التي تَجْمَع بينهما .

وهكذا فإننا لا نَعْلَم أن رجوع ابن خلدون إلى تونس نتيجةُ طموحٍ غيرِ تائبٍ في مؤلِّفنا الراغبِ في استئناف حياته السياسية ، وهو يَرْوِي لنا أنه اسْتُدْعِيَ إلى تونسَ من قِبَل الأمير المُتَشَوِّف إلى الكمال في علوم التاريخ ، ولِذَا فالعالِمُ ، لا القطبُ السياسيُّ ، هو الذي يخاطَبُ في هذه المرة ، وقد كُتِبَتْ سيرتُه بعد تلك الحوادث بزمنٍ ، فهل أَذْعَن ابنُ خلدون ، بالحقيقة ، لإغراءاتٍ مُدَالِيَةٍ للعالِم ، أو انقاد لعزلةٍ وجعلَ من الضرورة فضيلةً بعد أن حاول تمثيل دورٍ سياسيّ ؟ بقيتْ هذه النقطةُ غامضةً ، ومهما يكن من أمرٍ فإن حياته تكون أكثرَ هدوءاً بعد الآن ، وفي تونسَ واصَلَ كتابةَ أثره التاريخيِّ ، ولا سيما « تاريخُ البربر » الذي طلبه منه مولاه الجديد .

بَيْدَ أن الحياة السياسية تداوم على عَصْفها في المغرب الأدنى ، ويَظْهَرُ أن ابن خلدون الذي رَضِيَ بدَوْر العالِم لم يَجِد الهدوء الذي كان يأمُل أن يكون له حقٌّ فيه أخيراً بإفريقية الشمالية المضطربة كثيراً ، فالتمس السماحَ له بالسفر إلى مكة قيامًا بالحجِّ ، والواقعُ أنه كان يَقْصِدُ الاستقرارَ ببلدٍ أقلَّ اضطرابًا ، فوَصَل إلى القاهرة في ٥ من فبراير سنة ١٣٨٣ ، فأثار منظرُ هذه المدينة في نفسه إعجابًا

أعرب عنه بالكلمات الحماسية الآتية ، وهى : « فرأيتُ حضرةَ الدنيا ، وبُستانَ العالَم ، ومَحْشَرَ الأمم ، ومَدْرَجَ الذَّرِّ[١] من البشر ، وإيوانَ الإسلام ، وكرسىَّ الُملك ، تَلُوح القصور والأَوَاوينُ فى جَوِّه ، وتَزْهَرُ الخَوَانِكُ[٢] والمدارسُ بآفاقه ، وتُضِىء البُدورُ والكواكبُ من علمائه ، قد مَثَلَ بشاطىء بحر النيل نهرِ الجنة ، ومدفعِ مياه السماء ، يَسْقيهم النَّهَلَ[٣] والعَلَلَ[٤] سَيْحُه[٥] ويَجْبِي إليهم الثمراتِ والخَيْراتِ ثَجُّه[٦] ... » ، ومن الصواب أن لاحظ السيدطه حسين[٧] فى دراسته عن ابن خلدون أن منظر القاهرة والحضارةِ المصرية الذى كان شاملاً لجميع صفات حضارة المُدُن الخالصة ، ولكن مع ثباتها وعدمِ تهديدها بالخراب دائماً ، مما يَجب أن يكون قد حَمَلَ الفيلسوفَ التونسىَّ على التأمل فى مدى نظرياته التاريخية فأوحى إليه ببعض انتقاداتٍ حَوْلَ هذا الموضوع ، ولكنَّ من الصواب أن يلاحَظَ أن المقدمة كانت قد كُتِبَتْ منذ زمن طويل .

ويستقرُّ ابنُ خلدون بالقاهرة ، ويتّصل بعلماء البلد ، ولسُرْعانَ ماتُوَلِّيه الحكومةُ المحلية مَنْصِبًا قضائيًّا دينيًّا رفيعًا ، فقد عُيِّنَ قاضيًا للمالكية فى هذا المِصْر ، ولكنه حتى فى هذا المَنْصِب ، وجَدَ خِصاماً داوياً ، وذلك أنه جَعَل لنفسه أعداء بسبب شدة طبعه وصلابة خُلُقه ، فقد أراد أن يُبْطِل ، أو يَمْنع ، كثيراً من

---

(١) الذر : صغار النمل .

(٢) الخوانك ، جمع خانكه أو خانقاه : مسكن للصوفية المنقطعين للعبادة والأعمال الصالحة .

(٣) النهل : أول الشرب — (٤) العلل : الشرب الثانى ، فيقال « علل بعد نهل » .

(٥) السيح : الماء الجارى على الأرض — (٦) الثج : الصب الكثير .

(٧) طه حسين ، ابن خلدون ، رسالة فى الآداب ، باريس ، سنة ١٩١٨ .

سوء الاستعمال الذى كان يُغضِى عنه أسلافُه ، وترتفع شِكاياتٌ عنيفةٌ من كلٍّ ناحية ، ويَحْصُل أعـداؤه على عَزْله ، وهنالك يَقْصِد مكةَ حاجًّا ، فلما عاد رُفِعَ مُجدَّداً إلى المَنْصِب القضائىِّ الرفيع الذى كان قدعُزِل منه ، ويَفْقِدُ هذا المَنْصِبَ أيضاً ، ولـكنه ، مع ذلك ، يَشْغَلُه من جديدٍ عِدَّةَ مرات ، ويُبْتَلَى بمصيبة عظيمة فى أثناء ذلك ، فقد هَلَـكت أُسْرَتُه ، التى كان عليها أن تَلْحَق به ، فى سفينة غَرِقَتْ عند سواحل طرابلس ، وتَعْتَرِى بعضَ مترجمى ابن خلدون حيرةٌ من الصَّلابة التى يَلُوح أنه أظهرها عند سماعه خبرَ هذه المصيبة ، ويَظْهَرُ أن هـذا ، من ناحيته ، علامةُ رَصانةٍ وثباتِ جَنَانٍ معاً ، ومما يَجْدُر ذِكرُه أن يُرَى ، بالحقيقة ، مقدارُ قلةِ تناول ذاك الأمر لجميع الحوادث الشاقة فى حياته ، وهو ، على هـذا الوجه ، يَرْوِى فى بضعِ كلماتٍ نوائبَه السياسيةَ المتعاقبة كما يَرْوِى خبرَ اعتقاله الطويل الأليم ، وجميعُ هذا يطابق جيداً ما يُمْـكِن افتراضُه فى هذا العالِم النظرىِّ من قوة نَفْسٍ وروح قِتال .

ولـكنه كُتِبَ على ابن خلدون ألا يَفْرُغَ من صُرُوف السياسة حالًا ، حتى إنه فى مَشِيبه يُرَى اشتغاله فى حوادثَ تاريخيةٍ عظيمة (سنة ١٤٠٠) ، وذلك أن تيمُورْلنك أتى للاستيلاء على الشام وتهديد دمشق ، ويتوجَّه سلطان القاهرة مع جيشه إلى الشام كيما يقاتِلُ الفاتحَ المُغُولىَّ ، ويأتى بكثيرٍ من كُبراء المملـكة ، ويكون ابنُ خلدون بينهم ، ويحاصَرُ ذاتَ وقتٍ بمدينة دمشق مع آخرين من عِلِّيَّة المصريين ، ويَعْزِمون على الفِرار ، ويَنْزِلون فى جُنْحِ الليل بحبالٍ من فوق الأسوار ، ولـكنهم يُمْسَـكون ويؤْتَى بهم إلى تيمورلنك ، فيَدْعُوهم هـذا إلى الغَداء فى خيمته ، ويَحْضُر طعامَهم ، وكان يَرْقُبُهم بانتباهٍ ، وكان يَسُودُ الجميعَ

صمتٌ عميقٌ ، وكان المدعوون يَعْرِفون مااشتهرَ به هذا الأعرج المرهوب من قسوة فيرتجفون خوفاً على حياتهم ، وَيُنْقِذُ ابنُ خلدون الموقفَ ، وقد قال : « كنتُ أُصَوِّبُ نحو السلطان نظرى ، فإذا نظرَ إلىَّ أطرقتُ ، وإذا أَغْضَى عنى عُدْتُ فنظرتُ إليه وحَدَّقْتُ ... » ، وكان السلطان قد أبْصَرَ فى ابن خلدون غريباً عن مصرَ لمحافظته على الزِّىِّ المغربىِّ وعلى عِمامة أهل المغرب الصغيرة ، فلما فُرِغَ من الطعام وصارالجوُّ أكثرَ أُنْسَى مقداراً فمقداراً نَهَضَ الشيخُ والتفت إلى تيمورلنك وخاطبه بكلامٍ جميلٍ أظْهر فيه عِلْمَه بنسب تيمورلنك وتاريخه ، وتُعطِى جُرْأَةُ ابن خلدون ثمرتَها الأولى ، فقد وقع كلامُه عنـد السلطان موقعَ الرِّضا فأخـذ يسأله قاطعاً السكونَ المملوء وعيداً كما كان يلاحِظ ، وكان ابنُ خلدون مُوَفَّقاً فى أجوبته عن الأسئلة التى وجَّهها إليه العاهل توفيقاً طلب هذا العاهل معه أن يبقى فى خدمته لِمـا كان من تأثُّرِه بهيئته المهيبة وجلالِ مظهره وعلمِه الواسع ، وقد وعده ابن خلدون بذلك ، ولـكنه يقول إنه لا بُدَّ له من الذهاب إلى القاهرة قبل كلِّ شىء بحثاً عن مكتبته التى « ما كان ليستطيعَ العيشَ بغيرها » ، وهكذا يَدَعُه تيمورلنكُ يسافر هو وأصحابُه ، حتى إنه قدَّم إليه حَرَساً ، وهكذا يُوَفَّقُ فى النجاة ، فقد استولت كتائب المُغول على دمشقَ بعد بضعة أيام ، وانْقَضَّتْ على أهلها مُحْدِثةً فيهم مذبحةً من أعظمِ ماعَرَفَ التاريخ ، فذلك آخرُ حادث مؤثِّر فى حياةفيلسوفنا ، وقدعاش بعد ذلك فى القاهرة متقلداً ، فى فواصلَ ، مَنْصِبَ قاضى المالـكية حتى وفاته (١٤٠٦) .

الفصل الثانى

تَبْدُو مقدمةُ ابن خَلْدُون مؤلَّفًا
فلسفيًّا ناشئًا، حَصْرًا تقريبًا، عن
تَجْرِبتِهِ فى تاريخ إفْرِيقيَّة الشمالية
على الرّغم من عِلْمِهِ التاريخىِّ الواسعِ

كلما انتهى الفيلسوف إلى فتح طريق جديد يَسْلُكه الفكرُ البشرىُّ فى قرونٍ ، وكلَّما ماز العالِمُ وبَيَّن انحرافاً جديداً يُمكِّن من الاقتراب من نظام للحادثات أو الانتهاء إليه ، وُضِعَتْ مسئلةٌ مُشْتَهوِيَة حَوْلَ وصف السُّبُل التى أوصلته إلى هذا الاكتشاف ، وهذا العملُ فصلٌ متزايدُ الأهمية فى الفلسفة الحديثة ، وذلك أن تُدْرَسَ العلومُ المعدودةُ نِتاجاً يُمْكِنُ الإنسانَ أن يلاحظه بذهنه ، وأن تُتبَّع خُطَا الباحثين والمفكرين ، وأن تُوصَف سلسلةُ الأفكار والحوادث الرُّوحيـة التى أدت إلى وَضْع إحـدى المُعْضِلات أو إلى انتحال أحـد المناهج .

و يَكُون هـذا البحثُ مُمتعاً على الخصوص عندما يكون لنا أن نعتقد أن الإيجاد الذى نَبْحَث عن تكوينه يقتضى أقصى حَدّ للإبداع ، وهـذا الإبداعُ يُوجَدُ مضاعَفاً لدى ابن خلدون ، وذلك أنه إذا ما نُظِر إلى الأمر من الناحيـة الفعلية كان أولَ مايُرَى أنه لم يُوجَدْ شىء مماثلٌ لمحاولته فى الآداب الشرقية ، وقد كانت فلسفةُ العرب مائلةً إلى الزوال فى الزمن الذى ألَّف ابنُ خلدون فيه ، وكانت هـذه الفلسفةُ قد مَثَّلَتْ دَوْرَها الابتدارىّ بنجاحٍ باهر مادامت قد جَدَّدت سُنَّةَ اليونان وبعثتْ دراسةَ المنطق والعلومِ الطبيعية ، ثم أُمْسِكَتْ وخُنِقَتْ بين نَوْبات التعصب والفوضى التى دَلَّتْ على آخر سلطان العرب فى الأندلس ووَهْنِه فى المشرق ، أى فى هـذا الجوّ من الحرب المقدسة أو الاضطهاد

القائمِ على شيء من الحَمِيَّة والقليلِ الملاءمة للدِّراسة الفلسفية أو المباحث العلمية .

بَيْدَ أن مذهبَ ابن رُشْدٍ أو ابنِ مَيْمُون العقليَّ قد اتَّجَه ، على الخصوص ، نحو مابعد الطبيعة وعلمِ الكلام والعلوم الطبيعية ، وأما المؤلَّفاتُ التى تتناول موضوعاتِ السيادةِ وعلمِ الأخلاق وما يُسَمَّى العلومَ الاجتماعيةَ فى الوقت الحاضر فقد كانت تَبْحَثُ فى هذه المسائل من حيث صِلاتُها بعلم الكلام ، أو كانت تتألف من تعاليمَ قائمةٍ على الاختبار ، ويقُوم إبداعُ ابن خلدون على محاولته أن يُطبِّقَ على دِراسة المجتمعات مِنْهاجَ الترصُّدِ والمشاهدةِ الذى كان قد اتَّخَذَه أحيانًا ، مع التوفيق ، أسلافُه من أعاظم فلاسفة العرب فى مؤلفاتهم عن العلوم الطبيعية والطِّبِّ ، وذلك إن لم يُطَبِّقَ المنهاجَ الوضعيَّ ، ولا جرَمَ أننا بعيدون من أن نَجدَ هنا منهاجَ النقد الذى سيُولَدُ فى أوربة بعد حينٍ ، ولا إيضاحَ المباحث الاستقرائية التى سنَجِدُها فى أثر الوزير بيكن ، ومن الإصابةِ بمكانٍ ما لاحظه مسيو رِينِه مُونْيِه من أن الأمثلةَ التى جاء بها مؤلِّفُنا أجدرُ أن تُعَدَّ تفاسيرَ من أن تُعَدَّ براهين ، فالأجدرُ أن نَجِدَ لدى ابنِ خلدون شعوراً بمُوجبات النقد الصحيح والمنهاجِ الوضعيِّ مَن أن نَجِدَ إدرا كاً جليًّا لهذا المنهاج ، « غير أن هذا الشعور يكفى للدلالة على وجودِ شواغلَ ذهنيةٍ لديه حَوْل الوضْعِيَّةِ سَبَق بها عصرَه كثيراً »[1]

---

(١) رينه مونيه ، أفكار أحد فلاسفة العرب الاجتماعية فى القرن الرابع عشر ، مجلة علم الاجتماع الأممية ، مارس ١٩١٥ .

بَيْدَ أنه لا يُمْكِن أن يُدَلَّ على مُبَشِّرٍ بابن خلدون أصلاً ، فيُعَدَّ ابنُ خلدون مُوَاصِلاً له ، وذلك سواء أبين معاصريه أم بين أسلافه الأَدْنَيْن أم بين القدماء ، وذلك لأنه لم يَمُتَّ بصلةٍ إلى أيٍّ من مُفَكِّرى القرون القديمة يُمْكِن أن يَتَنَاول كتبَه ويُفَسِّرَها ، وذلك كما صَنَع فلاسفة العرب نحو مَنْطقيَّات أرسطو مثلاً ، وكان كتابا القرون القديمة الرئيسان اللذان يُمْكِن أن يُوحِيا إلى ابن خلدون مجهولَيْن لديه ، وهما : كتابُ السياسة ، لأرسطو ، الذى كان لا يزال مفقوداً فى ذلك العصر ، وكتابُ الجُمهورية ، لأفلاطونَ ، الذى كان أمرُه هكذا ، ومن الثابت أيضاً أن ابن خلدون كان يَجْهَل تُوسِيدِيدَ الذى يقارَن به غالباً .

وهكذا فإن هؤلاء الأسلاف العظماء كانوا غيرَ موجودين ، إذَنْ ، بالنسبة إلى ابن خلدون ، ولا غَرْوَ ، فإن من يُجْهَل أمرُه يُعَدُّ غيرَ موجود ، ونحن ، لِمَا لا يُوجَدُ إلهامٌ صريحٌ تُرْبَطُ به مقدمةُ ابن خلدون ارتباطَ نَسَبٍ ، يَجِبُ علينا أن نبحث ، ضِمْنَ تكوينها العامِّ ، فى كَوْن مانَعْرِفهُ عنها يُفَسِّرُ اتِّجاهَ مباحثه ووجهةَ ذهنه الخاصة[1] .

---

(١) ومن المحتمل كثيراً أيضاً أن يكون مؤلفنا ، الذى يحق له أن يزهى بأثره ، قد أراد أن يزيد فى إبداعه ، فهو يبذل وسعه فى بيانه عدم وجود أى اتصال بينه وبين الكتب الفلسفية السابقة ، وهو فى هذا يتخذ من الوضع مايماثل وضع المؤلفين المعاصرين الذين دأبوا فى الدلالة إلى الفصل بين الفلسفة وعلم الاجتماع .

وترى وضعه واضحاً جدا فى أمر الكتب التى يمكن القارىء أن يرى فيها مصادر لأثره ، فهو يقصى الفلاسفة ويعلن بصراحة أنه لا صلة بين أثره وآثارهم ، فقد قال : « أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبذان » .

وكان موبذان كتاباً مشهوراً فى الحكمة السياسية ، وهو من تأليف فيلسوف فارسى كتبه للانتفاع به فى تربية الأمراء .

وأما كتب المؤرخين الذين انتفع بهم ابن خلدون فلم يذكرهم قط ، مالم يكن هذا لمكافحتهم.

ونَعْرِف أن ابن خلدون قام فى جامعة تونس (جامع الزيتونة) بدراساتٍ تامة جِدّاً ، وهو يُسْهِب بشىء من الزهو فيما نال من نجاح مدرسىّ ، ولـكن أساتذته لم يَتْرُكوا ، قطُّ ، أثراً فى تاريخه ، ويَظْهَرُ أن الذى له أعظمُ نفوذٍ فيه هو الفيلسوفُ الآبِلِىُّ الذى يدعوه « شيخَ العلوم العقلية » ، والذى كانَ عالماً منطقيّاً من حيث النتيجةُ ، وتُوعَى الإشارة ، فلم يكن أبرزُ نفوذٍ فى شباب ابن خلدون لتوحيدىٍّ أو صوفىٍّ ، ولا لفقيهٍ ، بل لمنطقىٍّ ، بل لعقلى ، من حيث النتيجةُ .

وماذا تَعَلَّمَ فى الزيتونة ؟ إنه يَرْوِى لنا أن سلسلة دروسه كانت تشتمل على علم الـكلام والفقه والعلوم الطبيعية والفلسفة .

ولا نَعْلَمُ هل كان لدى ابن خلدون من الوقت ماينال فيه ثقافةَ ذلك الزمن المَعْلَمِيةَ كالتى وصفها فى العبارة التالية ناصر خُسْرَوُ الفارسىُّ الذى عاش فى القرن الحادى عشرَ ، فتُطَابِقُ البرنامجَ الذى يمكن أن يقال إنه مَثَّلَ الثقافةَ المِثَالية فى المجتمعات الإسلامية زمناً طويلاً ، قال ناصر خُسْرَو :

« عندما استطعتُ أن أميزَ يدى اليسرى من يدى اليمنى شَعَرْتُ برغبةٍ فى تحصيل جميع أنواع العلوم ، وقد كان من سعادتى أن حَفِظْتُ القرآنَ فى التاسعة من سِنِىّ ... وقد قضيتُ بعد ذلك خمسَ سنين فى التفرُّغ لفقه اللغة ، وللنحوِ والمعانى ، وللقريض والعَرُوض ، ولعلم الاشتقاق ولرسائل الحساب والتعداد ، فلما بلغتُ الرابعةَ عشرةَ تناولت علمَ الفلك والتنجيم ، والعِرَافةَ بالرمل ، وهندسةَ أُقْلِيدِس ، والمَجَسْطى وَفْقَ مختلفِ المناهج لأساتذةِ مدرسة البصرة والأغارقةِ المعاصرين والهنودِ وأغارقةِ

القرون القديمة وأهلِ بابل » ، ثم دَرَس الفقهَ والحديث وتفاسيرَ القرآن فيما بين الرابعةَ عشرةَ والسابعةَ عشرةَ من سِنيه ، ولَمّا بَلَغ الثانيةَ والثلاثين ، وكان مُتَّصِلَ الثَّقافة دائماً ، تَعَلَّمَ اللغاتِ « التى كُتِبَتْ بها الكتبُ المنزلةُ الثلاثة : التوراةُ والزَّبُورُ والإنجيل » ، وقد تَعَلَّمَ ، أيضاً ، المنطقَ والطبَّ والرياضياتِ العاليةَ والاقتصادَ السياسىَّ ، وأخيراً تَعَلَّمَ العلومَ الخفية(١) .

ومن الراجح أن يكون ابن خلدون ، الذى حافظ فى جميع حياته على مَيْلِهِ إلى الدرس ، قد جال حَوْلَ عددٍ غيرِ قليلٍ من العلوم مع شىء من التعمق ، ويَظْهَرُ ، فى مقابل ذلك ، أنه كان لا يَعرِف شيئاً من اللغات الأجنبيةِ ، ومن المحتمل قليلاً أنه كان لا يُحَدِّث فى تَرْجَمتِهِ لحياته عن معرفته للغاتٍ أجنبيةٍ لو كان يَعلَمُها بالحقيقة ، ولا تَجِدُ فى أثَرِه من ناحيةٍ أخرى أىَّ استشهادٍ نَصِّىٍّ أو مترجَمٍ من قِبَله ، ولا أىَّ تلْوِيحٍ يَحْمِلُ على اعتقاد ذلك .

وهذا يَحْمِلُنا على إبداء ملاحظةٍ تساعد على إيضاح حال ابن خلدون النفسيةِ وعلى تعيين مكان أثَرِه ، وتلك هى ما يَلزَم من سكوتٍ مطلقٍ تقريباً حَوْلَ موضوع أوربة والنصرانية ، وذلك أنه فى عبارةٍ قصيرةٍ من التاريخ العامِّ ، حيث تَطَرّق إلى الحديث عن نظام البابوبة ، يعتذر من فوره عن الكلام حَوْلَ « موضوعٍ فى الكُفْر » (كذا) ، فلم يَقَعْ ، قَطُّ ، أن صَنَع من هذا مادةَ مقارنةٍ وتأمل ، ومن يقرأ المقدمةَ يَذهَب إلى أن المؤلِّف يَجْهَلُ كلَّ شىء عن وجود ذلك الأمر مع أن هذا يستحيل لدى مؤلفٍ للتاريخ العامِّ كما هو واضح ، وإلى

(١) ذاك ماجاء فى « مفكرى الإسلام » ، جزء ١ ، لكاره دوفو .

هذا أضف عدمَ اقتصار ابن خلدون على معرفة النصرانية معرفةً نظرية ، فنحن نَعْلَم أنه ثَوَى فى مملكةٍ نصرانيةٍ ، أى فى بَلاَط الطاغية بِطْرُه ، حيث عَرَف أن يَحْمِل على تقديره مادام المَلِكُ قد عَرَض عليه مَنْصِباً مع رَدِّ أموال أجداده إليه فى أشْبِيلِيَّة ، وكذلك فإنه يَجِبُ أن يُسَلَّم بأن فيلسوفنا كان يَعْرِض هـذه الظاهرة التى ما انفكت تشتدُّ عند علماء المَشْرِق ، وهى عدمُ الاكتراثِ الكلِّىّ لجميع مظاهرِ الفكر والعلم الغربيَيْن عما لديهم ، أجَلْ ، إن من المحتمل أنْ وَجدَ هـذا الازدراء ما يُسَوِّغه ، فى البُدَاءة ، فى قِمَّة القرون الوسطى ، ولكنه استمرّ حتى بعد أن صار لا عُذْرَ له[1] .

وأما ما يَتَعَلَّقُ بابن خلدون فإن هـذا التحقيق يُعَيِّنُ موضعَه أيضاً ، أى كونَه قليلَ المعرفة بالتاريخ القديم ، وما لديه من فكرٍ عنه مَشُوبٌ ، فى بعض الأحيان ، بسذاجة الأقاصيص الشعبية (وهو يَبْلُغُ من الأمر ما يَعْزُو معه بعضَ آثار الرومان إلى العمالقة ، إلخ .[2]) ، وهو قليلُ الاكتراث لتاريخ الأمم الأوربية والشرقِ الأقصى ، ولذا فإن السُّنَن التى عَبَّر عنها مستنبطةً مبدئيًّا من تاريخ إفريقية الشمالية ، هـذا القسمَ الذى بدا له وحدَه حيًّا فى الحقيقة ، وهو القسمُ الذى جاب مَسْرَحَه وعَرَف ممثليه ، ثم من تاريخ بلادٍ إسلامية أخرى ، منذ الإسلام فَقَط على العموم ، ومن شأن هـذا الاعتبار تضييقُ عُمُومِيَّةِ تركيبِ المشروع من قِبَل هـذا الفيلسوف ، ولكن مع تعيينه مداه فى الوقت نفسه .

ولذا فإن نتائج المقدمةِ العامةَ تَكُونُ استقراءاتٍ ناشئةً عن تأمُّل الأحوال

(١ و٢) تجد للاستاذ ساطع الحصرى ردا على ذلك فى كتابه « دراسات عن مقدمة ابن خلدون» ، (ص ٦٢٨ ـ ٦٣٣) و (ص ٦٢٣ ـ ٦٢٧) ، (المترجم) .

التاريخية الخاصة بالدول العربية التى أَسْفَرَ عنها الفتحُ الإسلامىّ ، ولا سيما دولُ إفريقية الشمالية ، وتحليلِ تلك الأحوال ، وهذا إلى أن المقدمة كُتِبَتْ ، تقريباً ، فى وقت كتابة تاريخ البربر الذى قال عن موضوعه : « لاختصاص قصدى فى التأليف بالمغرب وأحوال أجياله وأممه وذِكْرِ ممالكه ودوله دون ماسواه من الأقطار لعدم اطِّلاعى على أحوال المشرق وأممه ، وأن الأخبار المُتَنَاقَلَةَ لا تُوفِى كُنْهَ ماأُريده منه » فهذه المقارنات ، وجميعُ مانستطيع افتراضَه من الطَّوْر الذهنىّ ، وعَيْنُ الوقائع وما يُبَيِّن من نتائجَ ، أمورٌ تدلّ على أن ابن خلدون وَضَع فلسفةَ تاريخه مستنداً فى براهينه إلى أخبارٍ مباشِرة .

الفصل الثالث

الغَرَضُ الذى قَصَدَهُ ابنُ خلدون
حين كتابة المقـدمة
تعريفه للتاريخ
خطوط المنهــاج الأساسية

١ — المقدمةُ محـاولةٌ فى النقد التاريخىّ ناهَضَ المؤلِّفُ فيها مَيْلَ مؤرخى الشرق إلى جمعهم جَمْعَ تَخْليطٍ كلَّ الأخبار وكلَّ الوقائع واضِعِين على مستوًى واحدٍ حوادثَ التاريخ والأحاديثَ أو الأقاصيصَ التى هى أكثرُ الأمور بُعْداً من الصحة سائرِين ، حَصْراً ، وراء شَغَفِهم أن يُظْهِروا أوسعَ ما يُمْكِن من العلم وأن يَبْدُوا غيرَ غافلين عن شىء .

« وأما الأخبارُ عن الواقعات فلا بُدَّ فى صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة . . . وإذا فعَلْنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً فى تمييز الحقِّ من الباطل فى الأخبار والصدقِ من الكذِب بوجهٍ برهانىٍّ لا مَدْخَلَ للشكِّ فيه . . . وهـذا هو غرضُ هـذا الكتاب الأولُ من تأليفنا » .

٢ — يَقُومُ الفَرَضُ الثانى الذى نَدْعوه غرضاً اجتماعيًّا حصراً على محاولته إيضاحَ الحوادث الاجتماعية .

إن وجود المجتمعات حادثةٌ ، ويَدُور الأمرُ عند ابن خلدون على دراسة أصلها ، وعلى تَبَيُّن عِلَل الفروق القائمة بين مختلف الزُّمر الاجتماعية وطُرُزِ حياتها ، ويسوق هذا الاستقصاء المؤلِّفَ إلى البحث فى تأثير البيئة فى الحياة الاجتماعية وإلى درس تكوين الحادثات الاقتصادية ومحاولة إيضاح بعض هـذه الحادثات والسُّنَن التى تهيمن عليها .

٣ — بَيْدَ أن المجتمعاتِ من الهيئات السياسية أيضاً ، وهى تُؤَلِّف دُوَلاً يُنَضِّدُ فيها النظامُ السياسىُّ فوق المُمَيِّزاتِ الجغرافية واقتصاد الزمرة ، وسيُوَجِّه

ابنُ خلدون ، الذى كان قطباً سياسيًّا فى جميع حياته ، جميعَ انتباهه نحو هـذه الأمور ، وسيحاولُ رسمَ نظريةٍ عامة وأن يَدْرُس بالتتابع أصلَ السيادة واتساعَها زماناً ومـكاناً ، حتى إنه سَيَبْلُغ من المَدَى ما يُبَيِّن معه سُنَّةً مُوجزَةً لتطور السِّيادات .

ويَرْغبُ ابنُ خلدون ، منذ بدء مقدمته ، أن يشير إلى شعوره بأنه يقوم بمحاولةٍ غيرِ مسبوقٍ إليها ، وهو يُرَدِّد ذلك من غيرِ تواضعٍ فى جُمَلٍ تَنِمُّ على زهوٍ رائعٍ ، ومن ذلك قوله : « واعْلَمْ أن الـكلام فى هـذا الغَرَضِ مُسْتَحْدَثُ الصَّنْعَةِ غريبُ النَّزْعة ، غزيرُ الفائدة ، أَعْثَرَ عليه البحث ، وأَدَّى إليه الغَوْصُ » .

وكان هذا الرجلُ العظيمُ التحقيق يُقَدِّر أنه لم يَعِنَّ لأحدٍ من جميع المؤرخين الذين عَرَفهم أن يجاوِز حَـدَّ روايةِ الوقائع روايةً بسيطة ، ومن الطرائف أن يُحَقِّقَ ظهورُ علماء اجتماعٍ آخرين بعد عِدَّة قرون يُبْدُون لُمَعاً من الخُيَلَاء كالتى أَبْدَى ابنُ خلدون ، ومن ذلك حـديثُ أُوغُوست كُونت عن « بِعْثَتِه المنقطعةِ النظير » ، وما كان ابن خلدون يَدْرى شيئاً من المحاورات الأفلاطونية حَوْل الدولة ولا من سياسة أرِسطو ، وبما أنه كان لا يَعْرِف أىَّ مُبَشِّرٍ به فإن من الصواب أن يُعَدَّ مُبْدِعاً ذا ذكاء ممتازٍ .

وسنرى فيما بعد أنه كان يُمْـكِن ابنَ خلدون أن يَعُدَّ نفسه (ولو من الناحية النفسانية على الأقلّ) مُوجِداً حقيقيًّا لعلمٍ جديدٍ بَذَلَ جُهْدَه أن يجاوز به نِطاقَ التعليم التاريخىِّ التقليدىّ وأن يَرْتَقِيَ إلى دراسة مانسميه فى أيامنا السُّنَنَ التى تهيمن على المجتمعات البشرية وتسيطر على تطور الدول ، ويُسْخِطه أن يَرَى أن كُتُبَ التاريخ لم تكن حتى ذلك الحين غيرَ جداولَ بأسماء الملوك والبيوت

المالكة ، ومالا نهاية له من قوائم الحوادث ، وهو يريد ، حين يقوم بمقارناتٍ ، وحين يَميزُ بين مشابَهاتٍ ، أن يَنْتَهِيَ إلى تعيين العلل الحقيقية للحوادث والصلاتِ اللازمة بين مختلف المراتب فى الوقائع التاريخية .

ويُوجَدُ لدى ابن خلدون خُلُقٌ لا يَقْبَل الجدل وفكرٌ عبقريٌّ ، أى أن يُظْهِر نفسَه قابلاً للحَيْرة فيَنْتَبِه بغتةً ويَضَع لنفسه أسئلةً عن الأمور العادية التى يَنْظُر إليها الجمهُورُ نظراً آليًّا من صميم ما تأصّل من العادات ، شأنُ تفاحةِ نيُوتُن ، وكذلك وجودُ البيوت المالكة والدولِ والسيادات وأهل البدو والحَضَر لم يَكُنْ بِدْعاً لا ريبَ ، ومع ذلك فإن ابن خلدون لم يَكُنْ ليَرْضى برؤية العين هذه ، فقد أسفرت رغبته فى الاطلاع عن المقدمة ، عن محاولةٍ حَوْل التاريخ العامّ من حيث تصاريفُ السياسةِ فى شمال إفْريقية .

ويُبيِّن ابن خلدون النِّقَاطَ التى يَخْتَلِفُ بها أثرُه عن الآثار التى تقدّمته ، فعنده أن تآليف المؤرخين حتى زمنِه ليست سوى سَرْدٍ للحوادث لا تُنْمِى الذهن ولا تَنْطَوِى على إمتاعٍ للفيلسوف ، ومن قوله : « فيَبْقَى الناظرُ مُتطلّعاً بَعْدُ إلى افتقاد أحوال مبادىء الدول ومراتبها ، مفتشاً عن أسباب تزاحمها أو تعاقبها باحثاً عن المُقنّع فى تباينها أو تناسُبها » ، وكذلك يَجِدُ ابن خلدون أن المؤرخين لم يَخْطُرْ ببالهم ، قطٌّ ، أن يَصْنَعُوا مثلَه فى أمر الدول ، فهم «لا يتعرّضون لبدايتها ، ولا يَذْكُرون السببَ الذى رَفَع من رايتها ، وأظهر من آيتها » ، فالقارىء يَعْتَقِدُ أنه يَسْمَعُ بهذا نَقْداً عَصْرِيًّا كالذى يُوَجَّهُ فى أيامنا إلى تعليم التاريخ أحياناً .

وما يتكلمٌ به ابنُ خلدون من عُنفٍ حَوْلَ المؤرخين يَزيدُ مَغزًى فى نظرنا ، أيضاً ، عند عِلْمِنا أن صوته بَقِيَ بلا صَدًى وأن المقدمة ، وما عُبِّرَ عنه فيها من قواعدِ النقد والمِنْهاجِ تعبيراً صريحاً أو ضِمْنِيًّا ، ظَلَّا حُكْماً بلا تنفيذٍ فى المَشْرق ، وفضلاً عن ذلك لم يَسِرْ ابنُ خلدون نفسُه على نَحْوِها فى كُتُبه التاريخية التى ألَّفها فيما بَعْدُ والتى يَجِدُ القارئُ فيها الطابعَ المُمِلَّ لِكُدْسٍ مختلِطٍ من الوقائع التى لا يُحْصِيها عَدٌّ والتى هى أمرٌ مُعْتادٌ لدى مؤرخى الحوْليات فى المشرق ، وقد يَعْتَذِر عن ذلك بأنه لم يؤلِّف مُعْظَمَ آثاره التاريخية فى أثناء العُزْلة والتأمل كما اتَّفَقَ له عند وضع المقدمة ، بل فى جَوٍّ من الدسائس كان يَسُودُ البَلَاطاتِ الإفْريقية الصغيرةَ ، وتاريخُ البربر ، الذى هو أهمُّ كُتُبه التاريخية حَصْراً ، قد أُحْكِم نَضْجُه بأمرٍ وتوصيةٍ من قِبَل أميرٍ حفصىٍّ بتونس ، ولِذَا فإن المؤلِّف كان مُلْزَماً بمراعاة تفضيلاتِ السيد وميولهِ وطُرُزِ المكان والزمان الأدبية فضلًا عن ضرورة الإسراع ، ومُجْمَلُ القول أنه صَنَع كما لو قام ، على وجهٍ غيرِ مباشِر ، بعملِ المُدَوِّن لوقائع عصره مع جميع ما يقتضيه هذا العملُ الكَنُودُ ، بين كلِّ أمرٍ ، من تَنَزُّلٍ ذهنىٍّ ، أى التزامِ عدم صَدْمِه ولَطْمِه ، حتى ضِمْنَ عادات ذِهْنِه ، القارئُ الذى هو سيدٌ فى الوقت نفسه ، والتزامِ الوقوعِ عنده موقعَ الرِّضا ، وتقديمِه من التفاسير ما يَنْتَظِرُ ، وإطنابِه فى النِّقَاط التى تَرُوقه ، وعندنا أنه لم يُشَدِّدْ ، بما فيه الكفاية ، حَوْل المناظر « الملائمة لعادة الدِّلْفِين » فى قسمٍ كبيرٍ من أثر ابن خلدون التاريخىِّ ، والتى تَجِدُ له بعضَ العُذْر فى قلة مطابقتها للمقدمة ، وذلك أن هذه المقدِّمة أُدْرِكت وأُعِدَّت فى جَوٍّ كامل من الاستقلال .

وما يكون غَرَضُ مؤلفنا العلمىُّ ، إذَنْ ، بعد أن صاغ ذلك النقدَ البالغَ

الشدّة ؟ لقد أوضح ذلك الغرضَ إيضاحاً كثيرَ الدقة ، وقد أعطى التاريخَ (وهو لم يرَ مَنْحَ عِلْمِهِ اسماً جديداً) تعْرِيفاً واسعَ المَدَى يَجْعَلُ بين برنامجه و بين البرنامج الذى يُعَيِّن لعلم الاجتماع الحديث من صِلَةِ النَّسَبَ ما يُثِير العجبَ ، قال ابنُ خلدون: « حقيقهُ التاريخ خبرٌ عن الاجتماع الإنسانيٌّ الذى هو عُمرانُ العالَم وما يَعْرِض لطبيعة ذلك العُمران من الأحوالِ مِثْلِ التوحش والتأنس والعَصَبيات وأصنافِ التغلبات للبشر بَعْضِهم على بعضٍ وما ينشأ عن ذلك من المُلْك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يَحْدُث فى ذلك العُمْران بطبيعته من الأحوال[١] » .

وهذا التعريفُ من أكمل ما يكون ، حتى إنه يُمْكِن أن يقال إنه يُجاوِزُ نطاقَ التاريخِ الخاصّ ، وهو إذا ما حُلِّل أبْصِرَ اشتماله على أصولِ جميعِ العلوم الاجتماعية كما تُدْرَك وتَقُومُ فى الوقت الحاضر .

وأولُ ما فى الأمر هو أن هذا التعريف يَدُلُّ على شُغْلِ ابنِ خلدون الشاغلِ فى البحث عن تكوين الحضارة ، وفى محاولته أن يُدْرِك الوجهَ الذى استطاعت بعضُ الزُّمَر أن ترْتقِيَ به من حال التوحش ، الذى يُمْكِن عَدُّه حالاً أصليةً لكلّ حياةٍ اجتماعية ، إلى نظامٍ أكثرَ تركيباً ، وهذا الشُّغْلُ الشاغِلُ هو الذى يجب أن يَعْرِضَ لرجلٍ من شمال إفْرِيقية موهوبٍ أكثرَ مما لأيّ آخرَ ، وذلك لأنه كان يقَعُ تحت عينيه ، كما لا يزال يقع تحت أعيننا فى الوقت الحاضر ، منظرُ زُمَرٍ من الآدميين الذين ينتسبون إلى ذات العِرْق ويتكلّمون بنفس اللغة

---

(١) يوجد مجال للمقابلة بين هذا التعريف والمدى الذى يعينه دوركايم لعلم الاجتماع ، فانظر إلى « قواعد المنهاج الاجتماعى » ، وانظر ، أيضاً ، إلى مادة علم الاجتماع فى « الموسوعة الكبرى » .

ويزاولون عَيْنَ الدين ويُظهِرون ، مع ذلك ، فُرُوقاً خارقةً للعادة من الوِجْهة الاجتماعية ، ولم يقتصر ابن خلدون على معرفة هذه الفُرُوقَ ، بل عاش بينها ، وهو ، فى الدَّوْر الذى كتب فيه المقدمةَ ، أقام طويلًا بعاصمتى المغرب الإسلاميتين : تونسَ وفاسَ ، وكان يَعْرِف الأندلس لسابق قيامه بخدمة سلطان غَرْناطة ، وكان قد عاش فى كثير من صُغْرَيات الممالك البربرية تقريباً ، وأخيراً عاش بين قبائلَ بدويةٍ عربيةٍ من بنى هلال ، والحقُّ أنه كان يُوجَدُ فى كلِّ مكان ، كما لا يزال يوجد ، من الفروق ما يُمْكِن أن يكون عظيماً بين مختلف طبقات السكان فى ذات البلد أو فى البقاع المجاورة ، ولكن هذه الفروق لم تكن فى بلدٍ بارزةً بُرُوزَها فى شمال إفْرِيقية حيث كانت تترجّح بين أقصى التوحش وأنْعَمِ حياةٍ حَضَرِية ، وذلك لأن مما لا رَيْبَ فيه أنْ كانت المُدُنُ الشرقيةُ فى ذلك الدَّوْر ، من حيث الترفُ المادىُّ ومن حيث الثقافةُ والفنونُ ، أرفعَ على العموم من أروعِ ما كان يشتمل عليه الغربُ من مُدُن .

والمسئلةُ التى كان يَجِبُ أن تُسَاوِرَ ذهنَه بُحكْمِ الطبيعة هى التى تَدُرر حَوْلَ سبب تلك الفروق العظيمة ، فهو إذْ يَذْهب إلى أن نقطة الانطلاق فى جميع المجتمعات متماثلة كان حُبُّ اطلاعِه يَسُوقه إلى دراسة الطريق التى جاوزتها المجتمعات الراقية .

وحُبُّ الاطلاع هذا ، أو السؤالُ عن السبب هذا ، كان يَحْمِلُه إلى ثلاثة أصناف من الحوادث يَمِيزُها ويَجِدُها تساعد على وقوع هذا الارتقاء ، فالأولى ذاتُ سِماتٍ نفسية ، وهى تؤلِّف أساسَ المشاعر والأفكار التى تقيم ما بين مختلف زُمَرِ الناس (الأُسْرَة والقبيلة ، الخ .) من رابطةٍ اجتماعية .

والثانيةُ هى الحوادثُ الاقتصادية ، وصِلاتُ هذه الحوادث بالوَضْع الطبيعىِّ والموقع الجغْرافىِّ وتوزيع الأعمال والحِرَف والصِّنَاعات .

والثالثةُ هى الحوادثُ السياسية ، أى قيامُ صِلاتِ خضوعٍ بين الناس ، وإيجادُ سلاسلِ مراتبَ وإحداثُ سياداتٍ وظهورُ دولٍ و بيوتٍ مالكة ، وكان ابن خلدون فى موضعٍ حسنٍ على الخصوص ، أى فى وضعٍ يستطيع أن يتكلم فيه حَوْل هذه المسائل لِمَا اتَّفَق له من تجربةٍ ، وما وُلِّىَ من مناصبَ ، ومامَثَّلَ من دَوْرٍ ، قليلِ الوضوح غالباً ، فى مكايد زمنه السياسية ، فهو قد شاهد ظهورَ بيوتٍ مالكةٍ وانهيارَها ، وهو قد عَرَفَ الدَّوْرَ الذى مُثِّلَ فى شمال إفريقية من قِبَل مختلفِ أصناف الأهلين ، أىْ من قِبَل سكان المدن والأرياف وقبائل الأعراب المرهوبة ، وهو قد استطاع أن يَتَجَرَّد من الوقائع الخاصة (وهذا أصعبُ مايكون) ، ولا سيما الوقائعُ التى كان قد اختلط بها ، باذلاً وُسْعَه فى الإشراف عليها ووَصْفِ جهازِها الملازم لها كما كان يَلُوح .

ويُقيمُ ابن خلدون على اختباراته آمالاً عظيمة ، فهو حينما تَكَلَّمَ عن مجموع أثره ، أى عن المقدمة التى عَقَبَها تاريخُه العامُّ الكبير قال عن كتابه إنه « استَوْعَب أخبارَ الخليقة استيعاباً ، وذَلَّلَ من الحِكَمِ النافرةِ صِعَاباً ، وأعْطَى لحوادث الدول عِلَلاً وأسباباً . . . » .

ويستوحى المِنْهَاجُ الذى يستخدمه ابنُ خلدون لتحقيق هذا البرنامج كثيراً من الشواغل ، وشاغلةُ المَحْسُوسيَّة هى أُولَاها ، فهو يُرِيدُ أن يكون مذهبُه مُنْسَجماً مع الوقائع ، وهو يُرِيدُ « ليَكْشِف عن التحقيق قِناعاً » ألَّا يلوذَ بغير

« البراهين الطبيعية فَيَرْفع بها حجاباً[1] » ، وكذلك فإنه يَدْأبُ فى دَحْضِ جميع المُحَالات التى تُصَادَفُ لدى مؤرخى القرون الوسطى ، وهو كما فى إيضاحه للوقائع التاريخية والاجتماعيــة ، لا يريد أن يَعُوذَ بغير العلل الطبيعية ، وهو لا يألو جُهْداً فى إدخال كلِّ شىء إلى الجهاز الذى يَرْسُم خطوطَه الـكبيرة ، ولــكن مع بَذْله ، من ناحيته ،جُهْداً فى جعل هذا الجهاز مطابقاً للوقائع ، لا أن يَـكُون مظهراً ذهنيًّا فقط .

ومن شأن منهاج ابن خلدون أن يُحْذَف الفردُ بحزْمٍ ، وهذا خَطٌّ يُعَدُّ من المهمِّ رسمُه منذ البدء بدراسة مقدمته ، وهو ، من الناحية التناسلية ، لا يؤمن مطلقاً بالمناحى الخلْقية الموسومة جيداً ، فالبيئةُ والتربيةُ تُقَرِّران معتقداتِ الأفراد وميولَهم ، ويَبْدُو الرِّجالاتُ له وَليدِى الأحوالِ والبيئةِ ، وما يَتَمَثَّلُ من تفسيرٍ تاريخىٍّ لا يَحْتَمِلُ « أبطالاً » ضِمْنَ المعنى الذى يُدْرِكهم به كَرْليلُ ، وارْجِع البصرَ إلى الرؤساء والملوك ، أيضاً ، تَجِد ابنَ خلدون ، الذى عاش فى جميع بَلاطَاتِ المغرب الإسلامىِّ والذى وَجَبَ ، مع حُمَيَّا مايُعْرَف من مــكايده ، أن يَدْرُس طِبَاعَ العظماء دراسةَ وَلِعٍ توجيهاً لعمله عندهم ، قد انتهى إلى زوال ما كان يَغْشَى بصرَه فى موضوعهم من غِطَاء بما فيه الـكفاية ، ولـكنّ من الممكن أن كان يُنْتَظَر احتفاظُه بكبيرِ إعجابٍ نحو مؤسسى الدول أو البيوت المالـكة ، ولا غَرْوَ ، فالأغارقةُ كانوا يُضَحُّون فى سبيل مؤسسى دولهم ، وذلك لأنهم كانوا يَضَعُونهم فى مصافِّ الخالدين ، وكثيراً ما كان مؤسِّسُو البيوتِ المالـكة فى المغرب من الوجوه الذين يُحْسَبُون أولياءَ كالإدريسىِّ الأول وابن تُومِرْت ، الخ . ،

---

(١) انظر إلى نقده فى المقدمة للـكاتب الطرطوشى على الخصوص .

بَيْدَ أن سيرة السَّرِىّ حَوْلَ هـذه النقطة أيضاً تُوضِحُ نظَرياتِه ، فلا مِرَاء فى أن ابن خلدون عُرِفَ ، لأسبابٍ ، مرشَّحًا مُصِرًّا على تأسيس بيتٍ مالك ، وذلك أن كلّ شىء فى سِلْكه المضطرب يدلّ على أنه أراد السلطةَ ، حتى السيادةَ ، إرادةَ وَلَع .

ولابن خلدون شاغلةٌ ثابتةٌ أخرى ، وهى ألاَّ يناقض تعاليمَ الدين فى أىّ أمرٍ كان ، حتى إنه يأتى بإيضاحاتٍ مطوّلة ليُظْهِرَ ، عندما يتناول نقطةً دقيقة ، أن فلسفته تَنْسجم انسجامًا تامًّا مع العقيدة الإسلامية ، حتى إنه يأتى ببراهينَ جديدةٍ مراعاةً لهذه العقيدة ، وتَحُولُ هذه الشاغلةُ الموافقةُ للدين دون قيام واضع المقدمة بعددٍ من المناقشات التى يُمْكِن أن تُعَدّ من أرْوع ما يكون ، ومن ذلك أنه لم يتناول فى فصوله الخاصة بالأمور الاقتصادية ، قَطُّ ، ماقَضَتْ به الشريعةُ الدينية قضاءً جازماً ، كوجود المِلْكِ والدَّيْنِ مع الفائدة وكالضرائب ، الخ ... ، ومِثْلُ هـذا موقفُه تجاه السلطان السياسىّ ، وإذا ماعُدّت الأمورُ البالغةُ هذا المقدار من الأهمية محكوماً بها حكماً أبديًّا نَمَّت على مايَسُود المقدمةَ فى مجموعها من روحِ الجَبَرِية .

الفصل الرابع

علم الاجتماع العام والاقتصادي

اعلمْ أن نقطة الانطلاق فى نظرية ابن خلدون هى كَوْنُ المجتمعِ عبارةً عن ظاهرةٍ طبيعية ، حتى إنه يشير إلى العلل الأصلية التى تجْعل الناس يَتَّحدون للعيش مجتمعين ، وهو يَدُلُّ على اثنتين منها ، فالأولى هى عاملُ التعاون الاقتصادىِّ الذى قَوِيَتْ نتائجُه بتوزيع الأعمال ، ويقول مؤلِّفُنا فى كلمته التمهيدية الأولى التى تَبْدُو فى بدء المقدمة : « إن قدرة الواحد من البشر قاصرةٌ عن تحصيل حاجته من الغِذَاء غيرُ مُوفِيَةٍ له بمادة حياته منه ... فلا بُدَّ من اجتماع القُدَرِ الكثيرةِ من أبناء جنسه ليَحْصُلَ القُوتُ له ولهم فيَحْصُل بالتعاون قَدَرُ الكفاية من الحاجة لأكثرَ منهم بأضعاف» ، وتُضَاف إلى هذه العوامل الاقتصادية عواملُ الأَمْن التى تَحْمِلُ على اجتماعِ الأفرادِ قبائلَ أو على اجتماعهم فى المدن حتى يستطيعوا دَفْعَ العُدْوَان عن أنفسهم ، وأخيراً لا بُدَّ للناس من سلطة ، لا بُدَّ لهم من حكومة ، وهذا من مُمَيِّزات النوع البشرىِّ ، أىْ « لابُدَّ من وازِعٍ يَدْفَعُ بعضَهم عن بعض ... ولا يَكُون من غيرهم لقُصُورِ جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم فيكون ذلك الوازعُ واحداً منهم ».

وابنُ خلدون فى إيضاحه يَجْعَل الصَّدارةَ للعوامل الاقتصادية التى تَعْرِضُها المجتمعات ، وهو يُصَنِّفُ الأمم بتفريق ما بينها وَفْقَ طُرُزِ الإنتاج التى تَنْقَطِعُ إليها ، فيَضَعُ فى المرتبة الأولى حياةَ الحضَر مع مختلف الصنائع ، ثم يجىء الزُّرَّاعُ المجتمعون فى القُرَى والمقيمون بالبلدان السهلية أو البلدان الجبلية ، وأخيراً يأتى البدويون ، ولكن مع التَّفْريق بين من يُعْنَوْن بالبقر والغنم كالبربر والصقالبة والترك والتركمان ، ومَنْ يُعْنَوْن بالإبل كالعرب والبربر والأكراد .

وكذلك نوعُ الحياة لدى هذه الأمم يُعَيَّن بالأسباب الطبيعية و بإقليم البلاد التى تَسكُنُها إلى حدٍّ بعيد ، وابنُ خلدون ، حين يتكلَّمُ عن تأثير النظام الغِذائىّ والإقليم ، الخ . ، فى الأفراد والمجتمعات ، يُبْدِى من الآراء ما يَجْعَله مُبَشِّرًا بالأفكار العصرية الحاضرة ، ولا سيما إيضاحاتُ مُونتسكيو ، ومما يلاحظه فى شأن العرب الذين يَجُوبون المناطق الصحراويةَ والذين يقتصرون على استعمال اللبن دائمًا تقريباً ، أى على هذا الغِذاء الذى يقوم عندهم مقام القمح ، « أن ألوانَهم أصفى ، وأبدانَهم أنقى ، وأشكالَهم أتمُّ وأحسنُ ، وأخلاقَهم أبعدُ من الانحراف ، وأذهانَهم أثقبُ فى المعارف والإدراكات » .

ويَعُود ابنُ خلدون ، فى الغالب ، إلى هذه الفكرة التى يَجْعَل منها ، أيضاً ، ضَرْباً من التبشير بمبادىء المادية التاريخية ، ومن قَوْله غيرَ مرةٍ حَرْفيًّا : « إن اختلاف الأجيال فى أحوالهم ، إنما هو باختلاف نِحْلَتهم من المعاش » ، وسنرى فيما بَعْدُ أن فلسفته السياسية تُوَضَّحُ بالعوامل الاقتصادية إلى حَدٍّ بعيد أيضاً ، وهكذا فإنه يُبَيِّن أن الأمم التى أقامت دولًا كبيرةً وقامت بفتوحاتٍ عظيمة ، كالعرب والمُغول ، هى التى كانت تُقيم بمناطقَ صحراويةٍ جِدًّا ، فتتَّصف لهذا السبب بمزايا حربية بارزةٍ على الخصوص ، فتنتظر غيرَ صابرةٍ فرصةَ الهجوم على الأمم الأكثرِ ثَرَاء والمتعودةِ حياةً حَضَرية .

وتَرَى جَبْرِيَّةَ ابن خلدون كثيرةَ الملاءمة للرأى القائل باستخراج خطوط التاريخ الكبرى للأمة من طراز معاشها ومن أحوال بيئتها ، حتى إنه يُمْكِنُ أن يقال إنه يُفْرِطُ فى عَدِّ هذا المعاش آليًّا ، ومع ذلك فإنه يَعْرِف ، فى إيضاحاته ،

كيف يُقيمُ وزناً لعددٍ من السُّنَن النفسية التى تُضَافُ إلى عامل الإقليم وتأثيرِ الأحوال الاقتصادية

وما كانت هذه الاعتباراتُ المادية حَوْل تأثير الإقليم والغِذاء وأصل الحياة لتمنعَ ابنَ خلدون من إظهار إيثاره الصارخ للقناعة والبساطة فى نوع المعاش ، وأفكارُه من هذه الناحية تَمُتُّ بصلة القُرْبى إلى أفكار فلاسفة اليونان الذين يُبشِّرون ، أيضاً ، بزُهْدٍ مثالىٍّ لأسبابٍ مماثلةٍ كما نَرَى ذلك فيما بَعْد، وهو، كَيْمَا يُثبِتُ أن هـذا النظامَ الزُّهْدِىَّ هو أكثرُ مايلائم جميع ذواتِ الحياة، يُقِيمُ برهانَه على أمثلة مُقْتَبَسَةٍ من المَوْلدِ الحيوانىِّ ، فيلاحِظُ الفرقَ العظيم القائمَ بين الحيوانات التى تَسْكُن الباديةَ والحيواناتِ التى تَسْكُن السهولَ الخصيبة والمراعىَ المَرِيعةَ ، وذلك من حيث الجلدُ والوَبَرُ ولَمَعَانُ الشَّعر وأشكالُ البدن وتناسبُ الأعضاء وحِدَّةُ المدارك ، « فالغزالُ أخو المَعْزِ ، والزرافةُ أخت البعير ، والحمارُ والبقرُ (الوحشيان) أخوا الحمار والبقر (الأنيسين) » ، ويحاول مؤلِّفنا الوفىُّ لمناهجه إيضاحَ هذه الفروق بعواملَ مستخرجةٍ من عِلْمِه النفسىِّ ليس هنا مكانُ إفاضتنا فيها .

وقد يَعْترينا الدَّهَشُ من كَوْنِ أثرِ ابنِ خلدون لا يَنطَوِى على أىِّ تفصيلٍ حَوْلَ ما يُمْكِن أن يُسَمَّى الاقتصادَ السياسىَّ النظرىَّ ، والواقعُ أن ابن خلدون يَصِفُ ظاهراتِ الإنتاجِ الأوَّلِيَّةَ ، ولا سيما ما كان منها ذاصلةٍ وثيقةٍ بقاعدة المجتمع الجغرافية ، كالزراعة والحال الرَّعائية وتقدمِ الحِرف والصنائع فى المُدُن ، وعلى

العكس لا نراه يتناول مبادىء الاقتصاد المُجَرَّدَةَ [١] مطلقاً ، فلا يجادل حَوْل مبدأ القيمة ولا يحاول ، مطلقاً ، أن يُحَلِّل ، كما فعَل أرسطو ، وجوهَ الكَسْب ، ولا نظريةَ النقد وأساسَ حقِّ التملك إلخ . ، ويَلُوح أن من الممكن عَزْوَ هذا السكوتِ إلى عِدَّةِ أسبابٍ ، ولا سيما الأسبابُ الخاصةُ بالمجتمع الذى كان يعيش فيه الفيلسوفُ التونسيُّ ، وأوَّلُ ما فى الأمر هو أن هذا الوضعَ كثيرُ المطابقةِ لِمَا يمتاز به ابنُ خلدون من مَيْلٍ ماديّ ، وإذا مابُحِثَ فى الوجه الذى أتت به إلى ذهن قدماء الفلاسفة فكرةُ تحليل مبادىء الاقتصاد السياسيِّ الأساسيةِ وُجِدَ ، إلى حدٍّ بعيد ، أنها نشأت عن نِشْدانهم نظاماً سياسيًّا واقتصاديًّا معاً يَظْهَرُ أصلحَ ما يكون ، ويَبْدُو الأمرُ هكذا نظراً إلى أفلاطونَ وأرسطو على الخصوص ، وما كان مثلُ هذه الفكرة ليوافقَ جَبَرِيَّةَ مؤلِّفنا البَتَّة ، فالحادثاتُ الاقتصادية وغيرُها هى حادثاتٌ طبيعيةٌ عنده ، فلا يَنْبَغِى أن يُفَكَّر فى تغييرها .

وقد عُرِضَتْ ظواهرُ الاقتصاد فى علم الاجتماع لابن خلدون حائزةً لصفة الثبات والديمومة التى لا تَعْرِضها الوقائع السياسية ، وبَيْنَا يُقَدِّم تطورُ الدول عنده مَظْهَرَ الإيقاع الذى تَعْرِضُ وجوهُه فروقاً عظيمةً جِدًّا فيما بينها تبقى الحياة الاقتصاديةُ كما هى دائماً ، وسببُ ذلك هو أن تجربة ابن خلدون الشخصية

---

(١) اقتطف مسيو رينه مونيه (فى مجلة التاريخ الاقتصادى والاجتماعى ص ٤٠٩ — ٤١٩) ، وشرح مختلف النصوص التى عرض ابن خلدون آراءه الاقتصادية فيها ، فاز فيها : ١ / نظرية الثراء التى لاتظهر فيها آراءمؤلفنا معينة تماما ، وهى تقوم ، بوجه خاص، على تحقيقات صائبة بما فيه الكفاية ، و٢/ نظرية القيمة التى رسم بها ابن خلدون قانون العرض والطلب رسما حسناً ، وأخيراً بعض فقرات أظهر فيها رأيا صريحاً فى مبدأ ثمن الإنتاج .

لم تُبْدِ له ، قَطُّ ، منظرَ التحولاتِ المهمة فى الحياة الاقتصادية ، وما عَرَف من التحولات كان أكثرَ ما يكون ارتباطاً فى مُقْتَضَيات السياسة ، ومن ذلك أن القبيلة البدوية ، إذا ما قَبَضَتْ على زمام السلطان ، انْتَحَلَتْ حياةَ الحَضَر وصارتْ مالكةً أَرَضين زراعيةً وبساتينَ ، أَجَلْ ، إن طِرازَ عيشها قد تَبَدَّل ، ولا يُوجَدُ هنالك أىُّ تَحَوُّل فى الكيان الاقتصادىِّ بحَصْر المعنى ، ولا يُوجَدُ هنالك غيرُ تبديلٍ بسيطٍ فى الأشخاص ، ولا يُوجَد هنالك ، إذَنْ ، ما يُمْكِن أن يَقِفَ نظرَ مؤلِّفنا بوجهٍ خاصٍّ (١) .

ويُوجَدُ منظرٌ آخرُ تَظْهَرُ به المذاهبُ الاقتصادية فى القرون الوسطى على الخصوص ، وذلك أنها ، حين تُمَثِّلُ دورَ المذاهب المساعدة ، تُلَاقَى لدى الفقهاء الذين ينتفعون بها لإيضاح بعض قواعد الفقه ، أو لدى علماء اللاهوت الذين يتخذونها براهينَ تأييداً لبعض قواعد علم الأخلاق ، ومن ذلك ما هنالك من مذاهبَ لدى المتكلمين حَوْل الرِّبا والتملك الخ . ، بَيْدَ أن ابن خلدون لم يَرَ القيامَ بعمل الفقيه ولا بعمل عالم اللاهوت ، ولا تَجِدُه فى مكانٍ من مقدِّمته يُعْطِى نصيحةً أو يَقُومُ بتعاليمَ ، فالوقائعُ عنده آخذٌ بعضها برقاب بعض وَفْقَ جهازٍ

(١) إليك العبارة التى أوضح بها مسيو دوبوا المكان المهم بعض الأهمية الذى جعله القديس توما الأكوينى فى أثره للمذاهب الاقتصادية : « كان القديس توما الذى هو أعظم مفكر فى عصره من رعايا الأمير المدعو فردريك الثانى ، فجعل من مملكة ناپل كما جعل كولبر ، فقد كانت بلاده ، إيطالية ، تعرض عليه منظر مدن مزدهرة كناپل وجنوة والبندقية وفلورنسة ، حيث بلغت الصناعة والتجارة والمالية من النمو ما لم تبلغه دول أوربة الغربية بعد ثلاثة قرون » (تاريخ المذاهب الاقتصادية ، ص ٧١) ، ولم يشاهد ابن خلدون أى ازدهار من هذا الطراز ، بل شاهد العكس .

يُوجِبُ عظمةَ الدولة وانحطاطَها ، فلا يَظْهَرُ إزاء هـذا الجهـاز أنه يَرَى إمكانَ ردِّه .

ويُعَلِّقُ ابنُ خلدون أهميةً عظيمة على الحادثات الخاصةِ بالسكان ، فيَدُلُّ على أن السكان يكونون على نسبةٍ وثيقةٍ من رزق البلد ، ويَحْمِلُ بعضُ نصوصِه على الاعتقاد بإمكان رَدِّه إلى مادُعِيَ بالمذاهب التَّناَسُلِيَّة ، أى التى تَجْعَلُ من السُّكَّان سببَ الرزق : « فتفَاضُلُ الأمصارِ والمـدن فى كَثْرة الرزق لأهلها ونفاقِ الأسواق إنمـا هو فى تفاضل عُمرانها فى الـكثرة والقلة » ، وهو يُبْدِى حَوْل هـذا الأمر من الأسباب ماهو مستنبطٌ من توزيع الأعمال ، حتى إنه يَقُول بعضَ كلماتٍ مُبَشِّرةٍ بما سُمِّيَ قانونَ الأسواق .

غيرأن مذهب ابن خلدون ليس وحيدَ الجانب ، وذلك أنه يُدْلِي بعد ذلك بقضايا تَجْعَلُ السكانَ تابعين للرزق ، لا الرزقَ تابعاً للسكان ، « فإذا كانت المَلَـكةُ رفيقةً محسنةً انبسطت آمالُ الرعايا وأنْتَشَطُوا للعُمران وأسبابِه ويَـكْثُر التناسل » ، وهـذا يدلُّ عنـده على معنًى بالغِ الصواب فى تركُّب هـذه المسئلة .

ولـكن ليس هذا كلَّ مافى الأمر ، فحركةُ السكان تُمَثِّلُ دورَها فى تَطَوُّر الدول السريع الذى فَرَضته لهذه الدول نظريةُ ابن خلدون فى التطور التاريخيِّ ، « فالحضارةُ غايةُ العُمران ونهايةٌ لعُمُره ، وهى مُؤْذِنَةٌ بفساده » ، وهذه توكيداتٌ على شىء من الغموض لا رَيْب ، وهى ذاتُ ارتباطٍ فى آراءأخرى خاصةٍ بشأن الحياة الحضرية والريفية فجَعَلَ ابنُ خلدون منها حاصلاً تَبْلَى عنده وتَزُول أجيالٌ كانت قد صَدَرت عن بدويين نشيطين .

وليست الإيضاحات الاقتصادية التى يُبْدِيها ابن خلدون كلَّ مافى الأمر ، فهو لا يَرُدُّ إليها مجموعَ الوقائع ، وهو يُدْرِك جيداً أن من العوامل الأدبية مايَسْبِقُها ، وهو ، من هذه الناحية ، ليس ماديًّا خالصاً مطلقاً ، وهكذا فإنه أفْرَد من المقدمة فصلاً لدراسة السبب فى كَوْن المُدُن والأمصار بإفريقية والمغرب قليلةً ، وهو يوضح هذا بكَوْن مُعْظَمِ سكان هذه البلاد يتألف من بدويين من أهل العصبية النامية كثيراً فيُفَضِّلُون العيشَ تحت الخيام أو الإقامة بالجبال حِفْظاً لاستقلالهم ، وليست هذه أسباباً اقتصاديةً خالصة ، فتَجدُ أساساً لهذا التفضيل فى الحُكْم حَوْل البسالة ، وعلى العكس تَجِدُ فى المشرق أمصاراً كبيرة ، وسببُ هذا الأمر هو «أن العجم فى الغالب ليسوا بأهل أنساب يحافظون عليها و يَتَنَاغَوْن[1] فى صراحتها والتحامها » .

وكذلك حِسٌّ الحِيطَة الاقتصادية مما مارسه ابنُ خلدون كثيراً ، فيوُجَدُ لديه فكرٌ واضحٌ جدًّا عن تكوين القِيَمِ وعَمَلِ العَرْض والطلب ، وقد خَصَّص فَصْلاً لِقِيَمِ الأَقوات والسِّلَع فى المدن .

وقد تناول بالبحث ، أيضاً ، تأثيرَ الحوادث السياسية فى الحياة الاقتصادية ، وهكذا ترتبط فى نظريته عن التطور السياسىّ نظريةٌ له عن النتائج الاقتصادية لهذا التطور ، فهو يَذْكُر كيف يَنْتَفِع أناسٌ من المَهَرَة بالأحوال ذات النوائب التى تلازم سقوطَ الدولة ، وهو ، إذْ يُوضِحُ كيف يَكُون عددٌ كبير من المنازل والمزارع مُلْكَ أهل المِصْر غالباً ، يُبَيِّن أن هذه الأملاك تُجْمَعُ بالوراثة فى أجيالٍ كثيرة

(١) تناغى القوم : تباروا وتغالبوا .

أو بحَوَالةِ الأسواق ، « والعقارُ فى آخر الدولة وأوّلِ الأخرى ... تَقِلُّ الغِبْطةُ به لِقلّة المنفعة فيه بتلاشى الأحوال » ، وكان للفِتَن الدَّوْرية فى المغرب مضاربوها ونَفْعِيُّوها .

و إذا نُظِرَ إلى آراء ابن خلدون من الناحية الاقتصادية على العموم ، ومن الناحية المالية على الخصوص ، وُجِدَ أنها تَرْسُم ، بوضوحٍ ، حالاً يُمْكِن أن تُسَمَّى الاقتصادَ الساكنَ ، وَيتّصِفُ هـذا النظامُ بنقصٍ كبير فى المرونة كما هو معلوم ، فالنقدُ مَعْدِنىٌّ فقط ، ويكون الاعتبارُ المالىُّ ناقصاً كثيراً ، وهو لا يَقُوم إلاّ على الرِّبا على العموم ، و يَسُود هذا النظامَ نقصُ الثقة الناشىء عن تَحَكُّم السلطة وعن تنظيم الصِّناعة التقليدىّ .

وكان هـذا يَتّسِمُ بنظامٍ نقابىٍّ وثيقٍ إلى الغاية مُقَيِّدٍ لمبادرة الأفراد تقييداً عظيماً ، أى كانت طُرُق الصِّناعة نفسُها قد تَبَلّرَت ، وكان روحُ الاختراع قليلَ الانتشار فى ذلك العصر ، وكان هذا الميلُ إلى الصّلابة قد اشتدّ بروح النّقابات المحافِظ ، بروح هـذه الجمعيات التى تَرَى فى كلّ إبداعٍ روحَ الغِشّ والخِداع ، وقد ظلّ التنظيمُ النّقابىُّ حيًّا فى المُدُن الكبيرة بشمال إفْرِيقية ، وقد كان ، حين الاحتلال الفرنسىّ ، محافظًا على جميع مُمَيِّزاته فى مُدُن مَرّاكُشَ الكبيرة على الخصوص ، ومن هـذه المُمَيِّزات ما كان من فَرْضِ عائدةٍ على مُعْظَم المُنتَجات لأَجْلِ نُقَبَاء الجمعيات .

وكانت لهذا الاقتصاد الساكن من الناحية المالية نتيجةُ فُقْدَانِ المرونة تماماً ، وما كان أىُّ نظامٍ تأمينىٍّ ليأتِىَ فيُصْلِحَ مايَشْتدُّ دائمًا تقريباً من معايب

الادِّخار وفَقْد النقد ، وكذلك أمصارُ الأغارقة فى القرون القديمة كانت تَظْهَرُ ، دَوْرِيًّا ، عُرْضَةً لأزَماتٍ نقدية مؤدية إلى اضطرابات ، حتى إنهـا وَجَدَت وسيلةً تُعَالِـجُ بها ذلك معالجةً بَيْنَ بَيْنَ ، وذلك بإلغـاء الديون ، أى بهذا التدبير الثوْرِىِّ الذى يُرَى ، فى الغالب ، رجوعُهم إليه فى مجرى تاريخهم .

ومن هذه الوجهة كان تغييرُ البيوت المالـكة يُمَثِّلُ ، فى الغالب، دَوْرَ أزْمَةٍ يُصَفَّى به وضعٌ أصبح لا يُدَافَعُ عنه من الناحية الاقتصادية والمالية ، وقد أجاد ابنُ خلدون وصفَ هذه الظاهرة ، فبَيَّنَ كيف أن البيتَ المالك كلما قَدُم عهدُه عَادَلَتْ زيادةُ النفقاتِ نَقْصَ النقد ، وزادت الجباياتُ مع نَقْص الإيراد ، وذلك ، « لأن العُدْوَان على الناس فى أموالهم ذاهبٌ بآمالهم فى تحصيلها واكتسابها لِمَا يَرَوْنه حينئذٍ من أن غايتها ومصيرها انتهابُها من أيديهم ، وإذا ذهبت آمالُهم فى اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعى فى ذلك » ، وبذلك يُشِير ابن خلدون إلى ضَرْبٍ من الإيقاع فى الأهلين ، ويُدْرَك أن يَـكُون هذا الإيقاعُ سريعاً جِدًّا فى هذا البلد الذى يكون تَعَدُّدُ الزوجات فيه من النظام ، ويَـكُون الزواج فيه مُبْـكِرًا ، فوَجَب أن تَبْلُـغَ المواليدُ فى زمن الرَّخاء عدداً عظيماً بسرعة ، وبما أن مُعْظَمَ هؤلاء الناس يتصفُ بالقناعة والبساطة فإن من الضرورىِّ فى زمن السلام أن يُضَيَّقَ نطاقُ الأرزاق الحيوية ، فيَتَرَتَّبُ على هذا كَوْنُ أقلِّ اضطرابٍ سياسى أوما إليه يؤدى إلى مجاعاتٍ لا مَحَالة .

وإذا ما تَمَّتْ التصفيةُ الماليةُ والتَّسَاكُنِيَّةُ جُمْلَةً وهى ما يُمَثِّلُها قيامُ بيتٍ مالك جديد ، فُتِـحَ دَوْرٌ من التفاؤل والازدهار ، « والدولةُ فى أول أمرها لا بدَّ لها من الرِّفْقِ فى مَلَـكَتِها والاعتدالِ فى إيَالَتِها إما من الدِّين إن كانت الدعوةُ دينيةً أو من

المُكارمة والمُحاسنة التى تقتضيها البَدَاوةُ الطبيعيةُ للدول ، وإذا كانت المَلَكَةُ رفيقةً محسنةً انبسطت آمالُ الرعايا وانْتَشطَوا للعُمْرَان وأسبابه فتوَفّرَ وَيكْثُرُ التناسل ، وإذا كان ذلك كُلُّه بالتدريج فإنما يَظْهَرُ أثَرُه بعدجيل أوجيلين فى الأقلّ ، وفى انقضاء الجيلين تُشْرِف الدولةعلى نهاية عُمُرِها الطبيعى ، فيكون حينئذٍ العُمْرانُ فىغاية الوُفور والنَّماء » ، ومن ثَمَّ تَرَى ماتَنْطَوِى عليه نظرية ابن خلدونهذه من دواعى اليأس ، وذلك من حيث إن هذه الدَّوْراتِ رَهْنٌ بأن تَعُود دائماً من غير أن تُسْفِرَ عن أىِّ تقدم كان ، وعند ابن خلدون أن سقوط الدولة ضَرْبٌ من التصفية الكثيفة التى تُخَفِّف الوَضْعَ بنَقْصِها الأهلين قَتْلاً ومَجاعةً ، فَيُخَيَّلُ إلينا أننا نقرأ مَلْتُوسَ وهو يتكلّم عن عوائقه المانعة .

و إذا ماحَدَثَ هذا التخفيفُ ذاتَ مرةٍ لم يَقْتَبِس الناسُ ولم يَحْتبسوا شيئاً ، فالدولةُ الجديدة تَعُودُ إلى ضلالها المعتاد تماماً ، ولا يَقَعُ تغييرٌ فى غير أولياء الأمور ، وحاصلُ القول أن هذه أزَماتٌ غيرُ مُجْدِيةٍ ما دامت لا تأتى بما يَجْعَل الثَّوْراتِ خصيبةً أحياناً، مادامت لاتأتى بخَميرٍ من الأفكار والنُّظُم الجديدة ،مادامت لاتأتى بما يُلَطِّفُ حتى الوضعَ الذى أوجبها .

الفصل الخامس

روح الاجتماع

يَرَى ابنُ خلدون فى جميع أنواع المجتمعات وقائعَ طبيعيةً ، وهو عندما يتناول إيضاحَ ماتَعْرِضُ كلُّ أمةٍ من سَجَايا نفسيةٍ يَبْذُل وُسْعَه فى إثباته أن هذه السجايا تُعَيِّنُ بشروطِ العَيش الماديةِ لدى معظم أعضاء تلك الأمة .

وأولُ مافى الأمر هوأن مؤلِّفنا لا يؤمن بوراثة السجايا النفسية ، فهو يَذْهَب إلى أن هذه السجايا تُكْتَسبُ بمَفَاعيل التربية التى تستقرُّ بالعادة ، وهو يُلَخِّصُ نظريتَه فى هـذا الموضوع بإيرادِه قولَ النبىِّ : « كلُّ مولودٍ يُولَدُ على الفِطْرة ، فأبواه يُهَوِّدَانه أو يُنَصِّرَانه أو يُمَجِّسَانه » ، وهكذا فإن الأمور التى تُتَعَوَّدُ تَمْنَحُ خصائصَ جديدةً ، « فالإنسانُ ابنُ عوائده ومألوفِه لا ابنُ طبيعته ومزاجه ، فالذى أَلِفَه فى الأحوال حتى صار خُلُقاً ومَلَكَةً وعادةً تَنَزَّلَ مَنْزِلةَ الطبيعةِ والجِبِلَّة » .

وما العِلَلُ التى تساعدُ على تكوينِ طبائع الأمة ؟ نُبْصِرُ هنا ظهورَ عَيْنِ الإيضاحاتِ التى أبداها ابنُ خلدون حَوْلَ الحياة المادية للأمم ، وعواملُ الإقليم أولُ مايأتى ، فإذا عَدَوْتَ طُرُزَ نشاطِ الآدميين وجدتَ الإقليمَ يُعَيِّنُ سَجِيَّتَهم بحَصْرِ المعنى كما يُعَيِّنُ انسجامَ روحِهم العامِّ ومزاجَهم المعتادَ ، وهو يُصَرِّح بأن الأقاليم الحارَّة الجافَّة تَحْمِلُ الناسَ على الفَرَح والخِفَّة والغَفْلةِ عن العواقبِ كالجريد ومصرَ ، وتَمْنَحُ الأقاليمُ الباردة الرطيبة طبائعَ معاكسةً لتلك ، «ولما كانت فاسُ من بلاد المغرب بالعكسِ منها (الجريد ومصر) فى التوغُّل فى التلول الباردة كَيْفَ تَرَى أهلَها مُطْرِقين إطراقَ الحُزْنِ وكيف أَفْرَطُوا فى نظر العواقب

حتى إن الرجلَ منهم ليدَّخِرُ قُوتَ سنتين من حبوب الحِنْطَةِ ويُباكِرُ الأسواقَ لشراء قُوته » .

وكذلك تُقيِّدُ الخُطوطُ الأخرى لسجية الأمة بِطِرازِ معاشها ، وإليك العباراتِ التى بَيَّن بها ابنُ خلدون ما لدى البدويين القائمين بتربية الإبل من أحوالٍ نفسية : « وأما مَنْ كان معاشُهم فى الإبل فهم أكثرُ ظَعْناً وأبعدُ فى القَفْرِ مجالاً ... وربما ذادتهم الحاميةُ عن التلول أيضاً فأَوْغلوا فى القِفار نَفْرَةً عن الضِّعَة منهم ، فكانوا لذلك أشدّ الناس تَوَحُّشاً وَيَنْزِلُون من أهل الحواضر منزلةَ الوحشِ غيرِ المقدور عليه والمفترِسِ من الحيوانِ العُجْم » .

ولَمّا لاحظ ابنُ خلدون أن أقلّ الأمم حضارةً هى التى تقوم بأوسع الفُتُوح مَدًى (وقد كان هذا من الأمور الطبيعية التى تَقِفُ نَظَرَ المؤرخ الأكثرِ تَفَرُّغاً لدراسة المَشْرِق على الخصوص) أَوْضَحَ هـذا إيضاحاً اقتصاديًّا خالصاً ، فقد قال : « وهؤلاء مِثْلُ العربِ وزَنَاتَةَ ومن فى مَعْنَاهم من الأكراد والتركمان وأهل اللثام من صَنْهَاجة ، وأيضاً فهؤلاء المتوحِّشون ليس لهم وطنٌ يَرْتَافُون منه ولا بلدٌ يجْنَحُون إليه ، فنسبةُ الأقطار والمواطن إليهم على السَّوَاء ، فلهذا لا يقتصرون على مَلَكَةِ قُطْرِهم وما جاورهم من البلاد ، ولا يَقِفُون عند حـدود أُفُقِهم ، بل يَطْفِرُون إلى الأقاليم البعيدة ويَتَغَلَّبُون على الأمم النائية » ، فهذا الإيضاحُ ، الذى هو تهَكُّمِىٌّ فى بعض الملاحم تقريباً ، لاذعٌ حقًّا ، ولا سيما عند النظر إلى أن ابن خلدون يُطَبِّقُه بلا تردُّد على الأمة التى نَشَرَت الإسلام .

وفى الغالب يصادَفُ لدى ابن خلدون من الإيضاحات ما يَقُوم على فكرة

العِرْق ، حتى إنه يُعَلِّقُ أهميةً كبيرة على هـذا العامل ، وذلك عندما يَبْحَث فى فلسفة تاريخه عن الأسباب التى يتصف بها بعضُ الزُّمَر البشرية بموهبةٍ خاصةٍ فى الميل إلى القتال ، بَيْدَ أنك لا تجِدُ لمبدأ العِرْق كما يُدْرِكه ابنُ خلدون مثيلاً فى مبدإ العِرْق لدى نظريى العصر الحديث ، فهو يتناول ، فقط ، مابين أعضاء القبيلة الواحدة من رابطة النسب المعلومة ، وهو يُبَيِّنُ أن هـذه المعرفةَ موجودةٌ على الخصوص لدى أهل البَـدْو الذين يَجْهَلُون أشكالاً أخرى للتضامن يُمْـكن وجودُها لدى الحضريين ، وهو ، من جهةٍ أخرى ، يَرَى أن هـذه الأشكالَ دُونَ الأُولى مرتبةً .

وبهذا الحُـكْم يُلَخِّصُ ابنُ خلدون تجربتَه كمُؤرِّخٍ وَقَفَ نظرَه ماتَمَّ من نجاحٍ حربيٍّ لبعض الأمم البدوية ، وهو ، فضلاً عن ذلك ، أتى بأسبابٍ جديدة للدفاع عن العقيدة الإسلامية ، أتى بأسبابٍ ليست مثاليةً قَطْعاً ، وهذا مايُمْـكِن أن يُنْتَظَر من قِبَل ابنِ خلدون ، وابنُ خلدون يُبَيِّنْ لنا « أن جيل العرب طبيعيٌّ لا بُدَّ منه فى العُمْران » ، وأما سلطانُ العرب الحربيُّ فمصدرُه التضامنُ الوثيقُ الذى كان موجوداً بينهم بسبب صفاء عِرْقهم ، أى « إن أنسابَهم كانت صريحةً محفوظةً لم يَدْخُلْها اختلاطٌ ولا عُرِفَ فيها شَوْب » ، ويَسْتشهد ابنُ خلدون بقَوْل الخليفة عُمَرَ : « تَعَلَّمُوا النسبَ ولا تَـكُونوا كنَبَطِ السَّوَاد إذا سُئِل أحـدُهم عن أصله قال من قرية كذا » ، غير أن السبب الذى يُدْلِى به ابنُ خلدون حَوْلَ هـذا الصفاء لا ينطوى على إعجابٍ بلا تَحَفُّظ ، فقد قال : « والقَفْرُ مكانُ الشَّظَف والسَّغَب فصار للعرب إلْفاً وعادةً ورَبِيَتْ فيه أجيالُهم حتى تَمَـكَّنَتْ خُلُقاً وجبلةً فلا يَنْزِعُ إليهم أحـدٌ من الأمم أن يساهمهم فى حالهم ولا

يأنسُ بهم أحدٌ من الأجيال ، بل لو وَجَدَ واحدٌ منهم السبيلَ إلى الفِرار من حاله وأمكنه ذلك لَمَا ترَكه » .

ولنا بهذا الإيضاح الذى ينطوى على عدم احترامٍ للعرب ، لا ريب ، فائدةُ بياننا بوضوحٍ ما كان ابنُ خلدون عليه من موقفٍ فى أثناء النِّزاع السياسىِّ الشديد الذى ما انفكَّ يَشْغَل بال مفكرى الإسلام فى قرون ، وذلك حَوْل مسئلةِ تَفَوُّق المسلمين الذين هم من أصلٍ عربى على الآخرين ، ومع أن ابن خلدون من أصلٍ عربىٍّ فإنه يَدُلُّ على مَيْله إلى نظريةٍ مُسَوِّيةٍ ما دامت ترْبُطُ الطَّبْعَ والشرفَ بطراز العيش أكثرَ مما بالنَّسَب وحدَه ، وهو يُسَوِّغ موقفَه بإقامته على واحدةٍ من النظريات الوضعية التى تُزِيل كلَّ نفوذٍ جوهراً .

وفى هذا الموضوع يُوجَدُ داعٍ للقيام بمقابلةٍ بين ابنِ خلدون ومؤلِّفٍ رَسَم حديثاً فلسفةً للتاريخ قائمةً على مبدإ صفات العِرْق الأصلية ونَقَاء الدَّم ، وهو عندما حاول أن يُلَخِّصَ تجربته كمُؤرِّخٍ دَلَّته النظرةُ الإجمالية ، التى كان ابنُ خلدون قد ألقاها على تاريخ الأمم منذ سقوط الإمبراطورية الرومانية ، على أن الحوادث السائدة للعالَم الشرقىِّ كانت فتوحَ بدوِيى العرب ثم فتوحَ بدوِيى المغول ، فبجانب هذه الوقائع البالغةِ الأهمية ، والتى كانت ذاتَ دَوِىٍّ عالَمِىٍّ ، كانت إفريقية الشمالية ، دَوْرِيًّا ، مَسْرَحاً لحوادثَ مماثلةٍ تمتاز بانتصاراتٍ تَتِمُّ للعنصر البدوىِّ على العنصر الحضرىِّ ، وكان لابن خلدون ، كعالِمٍ نظرىٍّ ، خِيَارٌ بين وَضعيْن ، فيُمْكنه أن يُوضح فوزَ البدويين الظافرين بالصفات التى كان يمتاز بها بعضُ العُرُوق من هؤلاء ، ولكنه كان يُمْكِنه أيضاً أن يذهب إلى ماوراء ذلك فيحاولَ إيضاحَ تكوين هذه الصفات نفسِها ، ونحن نَعْلَمَ أن ابن خلدون وَقَف عند حَدِّ هذا الحلِّ الأخير

فأقصَى عاملَ العِرْق كجوهرٍ عنصريٍّ يدُوم بفعل الوِراثة تغليباً لعامل طِرَاز الحياة .

وإذا ما نُظِرَ إلى الوجه الذى درس به أ . دُوغُوبِينُو التاريخَ إقامةً لنظريته وُجِدَ أنه يَعْرِض مشابهاتٍ كبيرةً للوجه الذى سار منه ابن خلدون ، وذلك أن غُوبِينُو أَبْصَرَ ، أيضاً ، كَوْنَ أعظم الحوادث التاريخية بالغرب فى القرون الوسطى عبارةً عن مغازى الجِرْمان والإسْكَنْدِينَاف (النورمان) ، ولكنه (لِمَا احْتُمِلَ من كَوْن طِرازِ حياتهم لا يَعْرِض إزاء طِرازِ حياة الأمم التى قهروها من الفُرُوق البارزة كالتى كانت موجودةً بين أهل البدو وأهل الحضر الشرقيين) ذهب إلى الحلِّ الأول ، فهو لم يُبْصِرْ أن انتصاراتِ الغُزَاة نتيجةٌ للمزايا الحربية التى كان قد أنماها معاشُهم البسيطُ المستقلُّ القاسى فأتاح لهم أن يستفيذوا من انحطاط قُوَى الدول الجبَّارة التى قهروها ، بل وَجَدَها تأييداً لِتفوُّق العِرْق ، ويجب أن يُضَاف إلى هذا ما كان من توطيد النظام الإقطاعيِّ لوَضع الفاتحين الأوربيين الرفيع ، وما كان من تقسيمهم البلدانَ المُفْتَتَحَة فيما بينهم .

ومن المحتمل أن يَكُونَ من الصحيح عَوْقُ وجودِ هذه القبائل البدوية الجامحة لقيام وَضْعٍ مماثل فى شمال إفْريقية ، فقد كان يساور هذه القبائلَ فكرٌ دقيقٌ حَوْلَ شأنِهم الاجتماعيِّ والسياسيِّ عند ما يَرْفعون رايةَ العصيان باسم المساواة الإسلامية ، وقد انتهت أوربة إلى المساواة بالتواء طويلٍ فى التّمدن الحضريِّ الناشىء بالتدريج عن النظام الإقطاعيِّ والذى أسْفَرَ عن القضاء عليه ، أَجَلْ ، لم يَدَعِ البَدَويون فى شمال إفْريقية هذا النظامَ يَقُومُ قَطُّ ، بَيْدَ أن تَدَخُّلَهم كان

يَنطَوِى على ضررِ إمساكِ هذا البلد ضِمْنَ أطوارٍ سياسية واقتصادية ابتدائية .

* * *

وإلى فِعْلِ العلل المادية التى أشَرْنا إليها يُضِيفُ ابن خلدون عدداً من السُّنَن النفسية الاجتماعية بالمعنى الصحيح .

وفى الأُولى يُمْكِنُ أن تُوجَدَ الفكرةُ الأصلية التى بَسَطَهَا غَبْرِيال تارْد (سُنَن المحاكاة) ، فهو يقول إن الناس الذين يعيشون معاً يحاولون محاكاةَ بعضِهم بعضاً ، ويَتَّجِهُ هذا المَيْل نحو اقتداء الأدنى بالأعلى ، وإليك كيف يَعرِض ابن خلدون هذا الناموسَ : « إن النَّفْس أبداً تَعْتَقِد الكمالَ فِيمَنْ غَلَبَها وانقادت إليه إمّا لنَظَرِه بالكمال بما وَقَرَ عندها من تعظيمه أو لِمَا تُغَالِطُ به من أن انقيادَها ليس لغَلَبٍ طبيعىّ ، إنما هو لكَمَالِ الغالب ، فإذا غالَطَتْ بذلك واتصلَ لها حَصَلَ اعتقاداً فانتَحَلَتْ جميعَ مذاهب الغالب وتَشَبَّهت به ، وذلك هو الاقتداء ، أو لِمَا تَرَاه ، والله أعلم ، من أن غَلَبَ الغالب لها ليس بعصبيةٍ ولا قوةِ بأسٍ ، وإنما هو بما انتَحَلَتْه من العوائد والمذاهب » .

ومن جهةٍ أخرى تكُون النتيجةُ التى يستخرجُها من هذا الناموس ملائمةً لِمَا تَنْطَوِى عليه نظريتُه السياسية من الفلسفة العامة ، فهو يُشِيرُ على طبقات الأشراف والمُقَاتِلة باجتناب الإقامة بالمُدُن مُحَافَظَةً على عَصَبِيّتها وعاداتها ، وبالابتعاد عمن قَهَرت من سُكّان المدن .

وفى غُضُونِ هذه الدراسة اجْتَنَبْنا سلوكَ سبيل الإساءة بأن نُنَقِّبَ ، بأىِّ

ثمن كان ، فى أثر المؤلف الذى نقوم بدراسته ، عن الدلائل المبشرة بجميع النظريات الاجتماعية التى أبرزت منذ زمنه ، ولكن مما لا مراء فيه أن ابن خلدون يبين ، فى الفقرة الأخيرة ، أن الحياة المشتركة تؤدى إلى تمثل الأفراد بالتدريج ، وأن الحياة الحضرية شؤم على الروح الطبقى والروح الفاصل بين أصناف الأفراد الذين يكون بعضهم سائداً وبعضهم الآخر مسوداً عن حق النسب ، وهو يعد بهذا ممهداً للمؤلفات الحديثة حول نقص الحياة الحضرية فى المساواة[1] .

وبجانب هذا الميل إلى الاقتداء الذى يمكن أن يبصر فيه أثر عطف يجهر ابن خلدون بميل معاكس ، وهو ميل الناس إلى الاقتتال ، ويرى ابن خلدون فى الحرب حادثاً طبيعيًّا محتوماً أراده الله ، « فالحروب وأنواع المقاتلة لم تزل واقعة فى الخليقة منذ برأها الله ، وأصلها إرادة انتقام بعض البشر من بعض ، ويتعصب لكل منهما أهل عصبيته . . . وهو أمر طبيعى فى البشر لا تخلو منه أمة ولا جيل » ، ويبين ابن خلدون أن للحرب أسباباً لا تحصى ، وأن الحروب ، فى كل حال ، هى التى تقيم السلطة السياسية وتمسكها ، فالسلطة السياسية تصدر عن السلطة العسكرية ، ومع أن ابن خلدون قد تكلم غير مرة عن ميل أهل البدو إلى النهب فإنه يجعل فى نظريته عن الحروب ، بحصر المعنى ، مكان الصدارة للعلل العاطفية وعزة النفس والنفور والحقد ، الخ .

ونبصر فى العبارة السابقة تجربة المؤلف البارزة ، أى التجربة الإفريقية

---

(١) انظر إلى بوغله على الخصوص : الأفكار المسوية ، وانظر إلى رينه.مونيه : أصل المدن وعملها الاقتصادى .

الشمالية الخالصةَ التى استطاع أن يرَى فيها أهميةَ المنازَعات القَبلية والانتقاماتِ الفردية أو الجماعية ، أى ماهو من أعظمِ ماتَهْوَاه زُمَرُ البربرِ الصغيرةُ ، و يَلُوح ، فى هـذه الجماعات الفطرية التى تقضى أشدَّ مايكون فى الحياة من شَظَفٍ وقناعةٍ والتى يَكُون نظامُها أساساً للقبائل ، أنَّ تَعهُّدَ الحقد والميلَ إلى العُنْفِ والانتقام (المغازى والثَّأر والغارات الدَّوْرية واقتتال القبائل ، الخ . . .) ضروبٌ من الترويح والتحويل عن نَمَطِيَّة الحياة ، وما كان هؤلاء الناسُ ليَسْتطيعوا الانقطاع إلى أهواء أخرى ومَيُولٍ أخرى كالتى تُوجَدُ فى مجتمعاتٍ أكثرَ تمدُّناً ، وما كان هؤلاء الناسُ ليستطيعوا طلب الثراء أو الثَّقافةِ أو الاستمتاعَ بالفنون الجميلة أو السياحةَ أو البناء ، فكلُّ شىء متعذرٌ على السواء فى هذه المجتمعات الصغيرة التى يَسُودُها أشدُّ العادات والتى تَحْمِلُها سلسلةٌ من الشَّدَائد على الحياة مع الاستعداد للحرب دائماً ، وذلك مع التَّخَلُّص من كلِّ عَتَادٍ يُمْكِنُ أن يَعُوقَ الهجومَ بغتةً أو الفِرارَ أمام عدوٍ أكثرَ قوةً .

الفَصْلُ السَّادِسُ

روح السياسة

تناول ابنُ خلدون مُعْضِلةً أخرى بعد أن بَيَّنَ الصفاتِ العامةَ للمجتمعاتِ وأوضحها ، وهى التى جعلها تُشْتَقُّ من أحوال المعاش الطبيعية ، و إذا ما انتهى الناسُ إلى درجةٍ ما من الحضارة ظهرتْ سلطةٌ سياسيةٌ من فَوْرِها لتَفْرِض سلطانَها على جماعاتٍ من الناس واسعةِ المدى أو لحَمْل هذه الجماعات على الاعتراف بهذا السلطان ، والأمرُ يَدُورُ ، إذَنْ ، حَوْلَ إيضاحِ الأسباب التى يَعْلُو بها بعضُ الشعوب فوق بعض ، على حسب تعريفه ، فتؤدى إلى نشــوء دولٍ و بيوت مالــكة .

ومع ذلك فلا بُدَّ لنا ، قبل القيام بهذا الإيضاح ، من تلخيص آراء ابن خلدون حَوْل الدولة والأمة ، وتَرَى هذا الرأيَ بِدَوْرِه وَثِيقَ الارتباط فى الحال الاجتماعية للعصر الذى كان يعيش فيه ووثيقَ الارتباط فى الخصائص التاريخية التى كانت تَتَجَلَّى ، على الخصوص ، فى البلدان الإسلامية وفى إفْرِيقية الشمالية .

ولم تَــكُن الفــكرةُ القومية أو الوطنية ، كما نُدْرِكها ، موجودةً فى أىٍّ مكانٍ تقريباً ، ولا سيما تلك البلدانُ ، والفــكرةُ الدينية وحــدَها هى التى كانت على شىء من القوة ، ولــكنها كانت من الاتساع البالغ مالا تَــكُون معه ذاتَ اعتبار سياسىّ ، فلم يَلْبَثْ قَدَرُها المُحَرِّكُ وقدرتُها على الاحتفاظ برابطةِ تضامنٍ أن يكونا غيرَ كافيين عندما لا تكون هنالك حربٌ مقدسة ضِدَّ الــكافرين ، ولم تكن فــكرةُ الإخاء الدينىّ داخلَ الإسلام ، كما فى النصرانية، لتَــكْفِىَ ، مطلقاً ، أن تُوَحِّد بين الأهواء الحربية ولا أن تُســكِّنها ، وليس ضِمْنَ هذا الشعور ، إذَنْ ، مايَبْحَثُ معه مؤلِّفُنا عن أساس إقامة الدول وعن المُحَرِّك لها .

ولا بُدَّ ، لبيان ما كان عليه ابنُ خلدون من وَضْعٍ نظرىٍّ فيما يتعلَّقُ بآرائه السياسية ، من معرفة الآراء السائدة لذلك العصر من حيث نظريةُ السيادة ، والواقعُ أن المَنْظَرَ الذى كان واقعاً تحت عَيْنَيِ ابن خلدون ، فيُوحِي إليهِ بعلِمه كمؤرخٍ ، لم يَدُلَّه على غير نتيجة القوة خاصَّةً ، وكانت إقامةُ البيوت المالكة وتأسيسُ الدول مَدِينَةً للقوة المطلقة ، فيَتِمُّ انتقالُ السلطان ضِمْنَ هذه البيوت المالكة فى جَوٍّ من دسائس القَصْر و فِتَنِه وفى وَسَطٍ من الحروب الأهلية ، والواقعُ أن فِتَناً كانت تَشْتَعِل عادةً عند كلِّ تغيير فى الحُكْم ، ومما نَعلَمَ أن ابن خلدون قد انْغَمس ، شخصيًّا ، بعضَ الانغماس فى فتنِ كلِّ مكانٍ كان يَمُرُّ منه ومكايدِهِ التى هى من ذلك الطِّراز .

وكانت لا تُوجَدُ فى البلاد الإسلامية نظرياتٌ حَسَنَةُ الوضع عن السيادة ، وظَلَّ القرآن ساكتاً عن هذا الأمر ، وما كان من عدم وجود تعاليمَ جازمةٍ فى هذا الكتاب المقدَّس حَوْلَ هذا الموضوع أدَّى إلى ظهور نظرياتٍ كانت ، على العموم ، وسائلَ للحرب أو تَسْوِيغاً لحالٍ من الأمور أَعَدَّها فقهاء قائمون بخدمة البيوت المالكة فتَجْعَلُها هذه النظرياتُ شرعيةً ، ومن المعلوم أن الأمر كان هكذا فى أوربة منذ سقوط الإمبراطورية الرومانية ، ومن ذلك أن نظرياتِ الفقهاء حَوْلَ انتقال السلطة المَلَكية فى فرنسة ، مثلاً ، فرَضَتْ نفسها قروناً كثيرةً ، وانتقالُ السيادة هو الذى كان يَسُودُه حتى ذلك الحين ، وفى سواء القرون الوسطى على الخصوص ، من القواعد ما كان على شىء من الغموض، والدليلُ على هذا ما كان يَقَعُ من تقسيم الدول بين أبناء العاهل فى ذلك الزمن غالباً فيُرْجَعُ إليه تَكْراراً .

ومنذ زمن الأغارقة زال من بين الناس المبدأُ القائلُ إن من الممكن أن يُعَدَّ

المجتمعُ ، إلى حدٍّ ما ، أمراً شاعراً خاضعاً للعقل والتأمل وإنه وُجِدَ فنٌّ للمشترع ، وليس ابنُ خلدون ، من هــذه الناحية ، مُبْدِعاً ولا مُبَشِّراً ، وهو لا يكاد يَلُوح له وجودُ عِدَّةِ أشكالٍ ممكنةٍ للنظام السياسيِّ ، ولا إمكانُ التمسُّك بـكمال النُّظُم ، ومن الغريب عن ذهنه مبدأُ الدولة الشاعرة المُعَقّلَة التى تُوقَف بلا انقطاعٍ عند حَدِّها بعملٍ متصلٍ من المشترع ، وهو لا يرى غيرَ الجَبَرِية من كلِّ ناحية ، فنطاقُ النُّظُم قد عُيِّن لجميعها مَرَّة بالدين و ببعض العادات فلا يَبْدُو له إمكانُ الابتعاد عنهما ، ومع ذلك فلا يَنْبَغى أن يُبْتَعَدَ عنهما ، وذلك لأن المتوحش يُهَدِّد ، ولأن من الممكن أن يؤدِّىَ كلُّ تغييرٍ إلى وَهْن الزمرة ، وأما من ناحية السلطة السياسية فلا يَتَمَثَّلُ غيرَ المَلَـكيةِ الشرقية كما يَلُوح ، أى نظامٍ مطلقٍ نظرىّ ، أى استغلالِ مجموع الأهلين من قِبَل المَلِك وحَشَمه ، وإذا عَدَوْتَ هــذا أمْـكَنَ وقوعُ تغييراتٍ فى الرجال ، وقيامُ أُسَرٍ مالـكة مقام أُخرى ، واستبدالُ ملوكٍ بملوك ، ولـكن مع بقاء الأشكال السياسية كما هى دائماً .

ولا يُوجَدُ فى الآداب الإسلامية ، ولا فى السُّنَّة الإسلامية ، من الناحية النظرية ، أىُّ مذهب ثابت عن السيادة ، فكلتاهما كانت تستند إلى أحاديثَ غامضةٍ بعضَ الغموض ، وكانتا تؤلِّفان ضَرْباً من النظام القائم على الأحوال ، وكان أصلُ كلٍّ واحدٍ منهما يَصْدُر عن الرغبة فى تسويغ وصول هؤلاء الآل أو أولئك إلى السلطان[1] .

---

(١) السقا ، السيادة فى الفقه الإسلامى ، رسالة حقوق ، باريس ١٩١٦ .

ولا يَدُلُّ البحثُ ، من ناحيته الأخرى ، فى مختلف الكُتَل السياسية التى كانت تُوجَدُ فى إفْرِيقية الشمالية ، على غير زُمَرٍ متفرقة ومُيُولٍ يَصْعُبُ التوفيقُ بينها ، وكانت المُدُن ، ولا سيما مُدُنُ الساحل ، تَنِمُّ على درجةٍ من الحضارة كافيةٍ فى ذلك العصر ، وفى مقابل هذا كان السهلُ من البلاد يعانى تخريباً وحروباً ، وكان عُرْضَةً لِنِهَابٍ تَنَالُها قبائلُ مشاغبةٌ من أهل البدو ، وكانت هذه القبائلُ عنصرَ قلقٍ تامٍّ تجاه متعاقِب الحكومات ، وكانت قيمتُها الحربية تَجْعَلُها مرهوبةً ، وكانت دائمةَ الاستعداد للتمرد وللمناداة بطالبى العروش ملوكاً ، إلخ . ، ولم يكن سلوكُ القبائلِ الأخرى نصفِ البدويةِ أقلَّ امتثالاً ، وأما بَرْبَرُ الجبال (الخِمير والقبائل والشُّلُوح) فقد كانوا يَعِيشُون عَيْشَ استقلالٍ كامل تقريباً ، ومن النادر أن كانت كتائب الأمير تَجْرُؤُ على رُكُوب الأخطار بينهم ، ثم كان يَعِيشُ فى المِنْطَقة الصحراوية أناسٌ أكثرُ إثارةً لقلق السلطة الثابتة ، وهم غِلاظٌ محمولون على تَعَصُّبٍ كان يُتَعَهَّدُ عندهم بعمل الطُّرُق الدينيـة وبفعل من سُمُّوا مؤخَّراً بالمرابطين .

وكذلك إذا ما دُرِسَ تاريخُ الدول التى قامت فى إفْرِيقية الشمالية وُجِدَ أن جميعَها تَطَوَّر على نَمَطٍ واحد تقريباً ، وذلك أن البيوت المالكة كانت تُوصَلُ إلى السلطان بعملٍ حربىٍّ تَقُومُ به قبيلةٌ أو مجموعةٌ من القبائل فتَفُوزُ بفرضها على بقية الأهلين ، وكلُّ بيتٍ مالك إذا ما وَصَلَ إلى السلطان ذاتَ مرة قام بالحُكْم مداوماً على الاستناد إلى القبائل الصديقة (القبائل المَخْزَنية) المَغْمُورة بالامتيازات ، وذلك إلى اليوم الذى يُقْلَبُ فيهِ عن خِذْلانٍ أو انهيارِ أركانٍ ، وكان هذا الهَمُّ المتصلُ وهذا الشعور بالبقاء تحت رحمة تلك الكُتَل المتقلبة ونِصْفِ المُتَبَرْبِرَة يُورِثان

السلطان فتوراً فيجعلان كلَّ عملٍ مستمرٍ أمراً متعذِّراً ، وتُفَسِّرُ هذه الظاهرةُ، إلى حدٍّ بعيدٍ ، انحطاطَ شمال إفْريقية مقداراً فمقداراً ، انحطاطَ هذا البلدِ الذى كان قسمٌ كبيرٌ منه فى القرون القديمة غنيًّا مزدهراً متمدناً ، وكانت الحكوماتُ التى تَتَمَتَّعُ بثباتٍ كافٍ هى التى يُمْكِنُها أن تعتمد على عَوْنٍ حقيقىٍّ يأتيها من دولةٍ أجنبية قوية ، شأنُ السيطرةِ الرومانية والسيطرةِ البزنطية ، وسيطراتِ الأغالبة التى كان يؤيِّدُها أمراء المشرق ، ولكن إفْريقية الشمالية كانت تلاقى عَيْنَ صُرُوفِ الدهر فى كلِّ مرةٍ يُوكَلُ فيها أمرُها إلى نفسها ، وهذا ما كان يَحْدُث لمرّاً كُشِفَ حديثاً .

وكان الموقفُ السلبىُّ أكثَر ما يُبْدِى سكانُ المُدُن من ناحيتهم ، فهم ، على العموم ، يجتنبون الجَهْرَ بالتحزب فيما يقع بين البيوت المالكة والمطالبين بالعروش من تنازع ، والواقعُ أن سكان المدن كانوا لا يستطيعون الإفلات بالفِرار ، كالبدويين ، من نتائج الهزيمة ، وكذلك كان سكانُ المُدُن يُضْطَرُّون إلى الظهور بمظهر الخاضع تجاه السلطة التى يَدْفَعُون ضريبةً إليها فى مقابل حمايةٍ تكون وهميةً غالباً ، ومما كان يَحْدُث كثيراً ، فى الأدوار المضطربة على الخصوص ، أن يَعْقِدَ سكانُ المِصْر حِلْفاً مع قبيلةٍ أو عِدَّةِ قبائلَ فتأخذ هذه على عاتقها أمرَ الدفاع عنها عند الضرورة ، ومن الممكن أن يقال إن الحال كان على هذا المنوال فى كلِّ مكانٍ تُوجَدُ فيه مُدُنٌ عامرة محاطةٌ بأهل بدوٍ محاربين ، وهكذا فإن المؤرخين يلاحظون ما يَتَّخِذُ أهلُ الحَضَر من موقفٍ سلبىٍّ عجيبٍ فى أثناء الحروب بين مختلف دُوَل المُغُول[1] .

---

(١) لافيس ورانبو ، التاريخ العام ، جزء ١٠ .

وكان ابن خلدون يَعْرِف جميعَ أوجه التاريخ بإفريقية الشمالية ، ولِذا كان الوهمُ لا يتطرّقُ إليه ، وما كان من عدم اتِّباعه أيةَ نظريةٍ صريحةٍ فى السيادة يَحُول دون قيامه بحكمٍ جاعلاً نفسَه إزاء مبادىء معينةٍ ، أو يَحُولُ دون دَعْوته إلى طرازٍ من الحكومةِ مُفَضَّلٍ على الطُّرُز الأخرى ، أَجَلْ ، إنه يُسَلِّمُ ، كأمرٍ واقعٍ ، بأن الناس محتاجون إلى سلطة ، ولكنه لا يُبيِّن أيّها ، ولا التى يَجِبُ أن تكون ، ويَظْهَرُ أنه لم يُدْرِكْ كُنْهَ المدينة القديمة كما كان يدركها الأغارقةُ مَثلاً ، ومع ذلك فإنه ذَكَرَ ، ذاتَ مرةٍ ، ذِكْراً عابراً ، ولكن عَرَضاً جدًّا ، إدارةَ بعض المدن من قِبَل مجلسٍ من الأهلين ، ومن الراجح أنه لم يَكُنْ ليتَصَوَّر ، كما يَلُوح له ، فى الأحوال الخاصة التى كانت عليها إفريقية الشمالية ، إمكانَ بقاء مدينةٍ وحدَها ، وذلك من غير حمايةِ سلطةٍ أشدَّ بأساً ، وذلك لأنها ، عند عدم وجود مِثْل هذه الحماية ، تُنْهَبُ وتُخَرَّبُ من قِبَل القبائل المجاورة ، وكانت هذه الغايةُ تَلُوح له من الحَتْم ما كان يُنْكِرُ معه كلَّ مزيةٍ حربية لدى أهل الحَضَر ، وهو يعتقد ، أيضاً ، أن الانحطاط يَحِيقُ بالأمم التى يُسْفِرُ عدمُ وجودِ قبائلَ بدويةٍ محاربةٍ عندها عن تَرْكِ السلطةِ السياسية قبضةَ سكان المدن ، وهو يُفَسِّرُ بَوَارَ مسلمى الأندلس بهذا .

ويَعْتَقِدُ مؤلِّفنا ، إذَنْ ، كأمرٍ قائمٍ على تجربته مِثْلَ مؤرِّخٍ ، كَوْنَ قيامِ الدول ، التى هى على شىء من الاتساع ، هو ، دائماً ، من عَمَل مجموعةٍ من القبائل ذاتِ الروح الحربىِّ القوىِّ ، فإذا ما قامت ذاتَ مرةٍ لم تَبْقَ إلَّا بفضل دِعامتها ، وهو يقول إن هذا هو الأصلُ المشترَك لجميع البيوت المالكة ، وهو يقول إن الناس يَنْسَوْنه غالباً ، « وهذا الأمرُ بعيدٌ عن أفهَام الجمهور بالجُمْلة ومُتَنَاسُون له ، لأنهم

نَسُوا عهدَ تمهيد الدولة منذ أوَّلها وطال أَمَدُ مَرْباهم فى الحضارة وتعاقُبِهم فيها جيلاً بعد جيل فلا يَعْرِفون ما فعل اللهُ أَوَّلَ الدولة » .

ومن ثَمَّ يُرَى فى فلسفة تاريخ ابن خلدون أن المؤلِّف يَبْذُل جُهْدَه كلَّه فى بيانه كيف تقوم الدول ، و إن شئت فَقُلْ إن وجود الدول إذْ كان أمراً واقعاً فكيف يَنْتَهى بعضُ زُمَرِ الناس إلى شَغْلِ المقامِ الأول فيها دُون سواهم ، وما الأسباب التى تَسُوقهم إلى ذلك ؟ إن نظريةَ ابن خلدون هى نظريةٌ فى تكوين الأريستوقراطيات .

ومن الصواب البالغِ ملاحظتُه أن الدول تتعاقب وأن بعضها يَقُوم على أنقاض بعضٍ ، سواءٌ أكان هـذا بالفُتُوح أم بالتقسيم ، وفى كلتا الحالين وُصِفَتْ نقطةُ الانطلاق وأزْمةُ الشقاق ، كما يُمْكِنُ أن يقال ، وصفاً دقيقاً .

« و إذا أخذت الدولة فى الهَرَم والانتقاص . . . يستبدُّ وُلاةُ الأعمال فى الدولة بالقاصية ... فيَكُون لكلٍّ واحدٍ منهم دولةٌ يَسْتَجِدُّها لقومه وما يَسْتقرُّ فى نِصابه يَرِثُه عنه أبناؤه ... ويستفحل لهم الملك بالتدريج » .

وفى أوقاتٍ أُخَرَ يَظْهَرُ بين الأمم أو القبائل رجلٌ يتناول السلاحَ متذرعاً بحجة انتصاره لمبدإٍ سياسىٍّ أو دينىٍّ .

ولا جِدَالَ فى أنه يُوجَدُ فى فصول ابن خلدون التى تتعلَّقُ بأصل السلطة السياسية انعكاسٌ لأحقادِ رجلٍ خاب رجاؤه ، وكذلك فكرةٌ يَزْدَرِى بها رجلُ البحث ، على مايحتمل ، ضروبَ العنف التى يُبْصِر فيها مصدرَ السلطةِ الوحيدَ ، وأروعُ من ذلك قولُه بوضوحٍ إن العنف لا يقتصر على دَوْرِ القتال الذى

يؤدى إلى قَبْضِ إحدى الأُسَر على زمام السلطان ، بل يَبْقَى مُضْمَراً مع الاستمرار ، وليس لديه أىُّ فكرٍ عن الحال التعاقدىِّ القائم على النِّقَاش الحُرِّ والبحثِ الدائم عن الإصلاح كما يُدْرَكُ اليوم ، وهو يَرَى فى الممالك التى يَعْرِف أن جميع عِبْءِ الضرائب يَقَعُ على أهل السَّهْل الذين لا يستطيعون الدفاعَ عن أنفسهم بالفِرار أو القتال فيَرَوْن أنفسَهم موضعَ تَبْلِيصٍ مستمرٍ من قِبَلِ كلٍّ من يَتَرَبَّعُ على كرسى الحكم ، والتدبيرُ كلُّه التدبيرِ كان يقوم على أهلية الدفاع تجاه بعض الزُّمَر الجبلية التى تقضى حياةَ استقلال كامل ، أو تجاه القبائل البدوية المقاتِلة المرهوبة ، ثم إن ابن خلدون لا يكتم إعجابَه نَحْوَ مَنْ كانوا من البسالة مايَتَخَلَّصُون معه من السلطة فيَرْفضُون دَفْعَ الضرائب ، أو يأتون ماهو أفضلُ من ذلك فَيَتَّخِذون خُطَّة الهجوم ويُصْبِحُون سادةً بدَوْرِهم ، وهو إذْ يتكلَّم عمن يَخْضَعُون يُبْدِى من التعبير ما يَنِمُّ على الازدراء أو العطف ، ويُخَيَّلُ إلينا أننا نسمع ڤولتيرَ يتكلم حينما يُرَدِّدُ ابن خلدون قولَه : « إذا استقرّت الرِّياسة فى أهل النِّصَاب المخصوص بالمُلْكِ فى الدولة وتوارثوه واحداً بعد آخَرَ فى أعقابِ كثيرين ... نَسِيتِ النفوسُ شأنَ الأَوَّلية واستحكمت لأهل ذلك النِّصَاب صِبْغةُ الرياسة ورَسَخَ فى العقائد دينُ الانقياد لهم والتسليم » ، فهذا يُذَكِّرُنا ببيت الشعر المشهور القائل : « كان جنديًّا سعيداً ذاك الذى صار مَلِكاً » .

وكذلك فإن الكلماتِ ، الدولةَ والسلطةَ السياسيةَ ، الخ . ، عند ابنِ خلدون ، لا تَدُلُّ ، تقريباً ، فيما يتعلّق بالأهلين ، على غير استغلالِ الأكثرية من قِبَلِ زُمْرَةٍ مسيطرة ، فقد قال : « تُرَاعَى مصلحةُ السلطان ، وكيف يَسْتَقِيم له الملكُ مع القهر والاستطالة ، وتكون المصالحُ العامة فى هذه تبَعاً ، وهذه السياسةُ

التى يَحْمِلُ عليها أهلُ الاجتماع التى لسائر الملوك فى العالَم من مسلم وكافر، إلا أن ملوك المسلمين يَجْرُون منها على ماتقتضيه الشريعة الإسلامية » ، وبعد حُكْمٍ بالغ هذه الشِّدَّة يُرَقُّ لحَلٍّ آخرَ يَقْتَرِح ، يُلَانُ لصيغةٍ أخرى ، ولكنه لا يَتَصَوَّر إمكانَ الخروج من هذا الوَضْع ، فكلُّ شىء عنده لا يَعْدُو واحداً مما يأتى : أى لا يَعْدُو اختيارًا بين حياة البرابرة وحياةِ القبائل البدوية والعبوديةِ فى المُدُن ، ويَنْشأُ تشاؤمُ ابن خلدون عن الفكرة التى تساوِرُه حَوْل النظام السياسىّ ، عن الفكرة التى تَعْرِضُ منظرَيْن أصليين ، ويَتَجَلَّى الأولُ منهما فى كَونِه لا يتمثَّلُ للسيادة شكلاً غيرَ المَلَكية التى تُدرَك على الوجه الشرقىِّ ووَفْقَ قاعدةٍ رُوحانية من الناحية النظرية ، فالملكُ يُوَلَّى ضَرْبًا من الجَبْرِية التى تُثقِل سلطانَه ، ويُخْلَطُ القانونُ المدنىُّ بالقانون الدينىِّ ويشاركُ فى امتناع مَسِّه ، وبذَا يَكُون قد أُزِيلَ كلُّ أملٍ فى تعديل الحال عن تحويلٍ أو تبديل اشتراعىّ ، وهنا يَتَجَلَّى تشاؤمُ ابنِ خلدون الأريستوقراطىّ .

وفى الغالب انْتُقِدَ المُعْتَقَدُ فى سلطان المشترع الذى غالَى أحيانًا فى الديموقراطية الحديثة ، ولكن مما لا جِدالَ فيه أن هذا المعتقَد من أهمِّ عوامل هذا التقدم ، ولَوْلاَه لم يُوجَدْ غيرُ التسليم والجُمُود ، فالناسُ خاضعون للعادة التى تَسِيرُ مُتَبَلْوِرَةً ، وتُطْبَعُ حياةُ الزمرة بالتدريج بطابع الأساطير التى تُقْبَل لمرةٍ واحدة من غيرِ إعادةِ نظرٍ أو نَقْدٍ ممكن ، ويُوضِحُ ابنُ خلدون إيضاحَ العارفِ هذه الظاهرةَ المؤديةَ إلى وَقْفِ كلِّ بحثٍ يَهْدِف إلى إصلاح النظام السياسىّ ، «فالسياسةُ العقلية تَكُون على وجهين : أحدُهما تُرَاعَى فيه المصالحُ على العموم ومصالحُ السلطان فى استقامة مُلْكِه على الخصوص . . . وقد أغنانا الله تعالى عنها فى المِلَّة

ولعهد الخلافة ، لأن الأحكام الشرعية مُغْنِيةٌ عنها فى المصالح العامة والخاصة والآفاتِ وأحكامُ المُلك مُنْدَرِجةٌ فيها » .

وهذه الفِقْرةُ هى من الإيجاز ما يُحَارُ به لدى ابن خلدون ، وهى تَعْرِضُ شيئاً من الإبهام أيضاً ، ومن الراجح أن يُنَمّ على رأى المؤلف بأن يُعَدّ مقابلاً للشريعة الإسلامية « بالسياسة العقلية » ، ومن الأرجح أنه أراد توكيدَ كمالِ الشريعة وكفايتها ، مع خَتْم فَصْله بِجَهْرٍ دينيّ ، وإن جنح إلى الإنشاء الكلاسىّ[1] فأُتيحَ له فى هذه الحال وضعُ حَدٍّ لذُيُولِ نِقاشٍ حَرِجٍ جدًّا ، ويلائمُ روحَ المقدمةِ هذا الطرازُ فى التَّوَارِى عند مَسٍّ المَظْهرِ الوضعىّ للمُعْضِلة السياسية ، ولا يَدَعُ هذا الطرازُ سبباً لخيبة الأمل ، وذلك لأن من الإمتاع البالغ أن تُعْرَف النتائجُ التى يؤدى إليها فى هذا الحَقْل روحٌ قوىٌّ بذاك المقدار ، بَيْدَ أن وضعاً كهذا لا يُوجَدُ عند أعاظم المفكرين فى القرون التالية ، حتى إنك إذا عَدَوْتَ شواذَّ نادرين إلى الغاية ، مِثْلَ لا بُوئيسى ، لم تَجِدْه فى أوربة حتى القرنِ الثامنَ عشرَ .

---

(١) Classique.

الفَصْلُ السَّابِع

العَصَبِيَّة

استطاع ابنُ خلدون أن يُبْدِيَ ملاحظةً عامةً جدًّا عن الدول التى رأى قيامها حَوْلَه ، وذلك أن الأمم التى أبْصَرَ العَصبَاتِ فيها يُخْضِعُون بقيةَ الأهلين ويُوَطِّدُون سلطاناً سياسيًّا ثابتاً هى بعينها تلك التى كانت تَقْضِى حياةَ شَظَفٍ وكانت ذاتَ عاداتٍ قليلةِ الرِّقة وحضارةٍ قليلةِ التقدم ، ولذا لم يَكُن النصرُ مَدِيناً لصفاتٍ يُمْكِن أن تُنْعِم بها على الناس حضارةُ زمنه ، وذلك فضلاً عن أن الأسلحة التى تتصرف فيها العَصبَاتُ عند الصِّراع كانت متماثلة ، فلم يكن هنالك أىُّ تَفَوُّقٍ حقيقىٍّ ناشىء عن عُدَّةِ الحرب بالمعنى الصحيح ، ولا بُدَّ من السَّيْر حتى القرنِ الثامنَ عشرَ حتى يُدْرِكَ أن المِدْفع ضمانٌ ضِدَّ البربرية على كلِّ حالٍ ، وكان الفَرْقُ فى الأساليب الفنية ، حتى الحدِّ الذى تُمَثِّلُ فيه دَوْراً متزايداً ، محسوساً قليلاً حتى ذلك الحين ، ولِذَا فإن مؤلِّفنا يُوضِحُ الاستعدادَ لِنَيْلِ الانتصارات بأسبابٍ أدبية يتوقَّفُ عليها تماسكُ الزُّمَر المتقابلة .

وهو يَجِدُ هـذه الصفات الأدبيةَ ، التى تَحْمِلُ قوةَ الهجوم لدى المجتمع إلى أعلى درجة ، فى القبائل التى تَقْضِى حياةً بدوية ، وهـذه القبائلُ هى التى تَلُوح له أنها الأكثرُ استعداداً للقتال بنجاحٍ وعناد، « والأممُ الوحشيةُ أقدرُ على التغلُّب ممن سواها » ، وهو يُدْلِى بالقاعدة الدقيقة القائلة : « ومن كان من هـذه الأجيال أعرقَ فى البداوة وأكثرَ تَوَحُّشاً كان أقربَ إلى التغلُّب على سواه إذا تقاربا فى العَدَد وتكافآ فى القوة » ، وفضلاً عن ذلك فإن آخرين بعد ابن خلدون

لاحظوا فى الغالب أن أمم البرابرة ، أى أهلَ البدو ، هم الذين قاموا فى الغالب بفتوحات واسعة وأقاموا دولاً عظيمة ، فالتاريخ يَعْرِضُ علينا أمثلةً كثيرةً عن ذلك كغارة البرابرة فى أواخر الإمبراطورية الرومانية وكفُتُوح المُغُول والعرب والترك ، الخ .

بَيْدَ أن الفيلسوف التونسىّ المخلص لِمِنْهَاجه يَقُومُ بإيضاح على شىء من المادية حَوْلَ أصل هذه الصفات الأدبية التى تتجلَّى فى الأمم البدوية إلى أعلى درجة ، وليست العِلَلُ التى يستند إليها مزيةً خاصة بهذا العِرْق أو ذاك البلد قَطْعاً ، وإنما هى أحوالُ عيشٍ ، تُنمِى ، لا مَحَالَةَ ، صفاتٍ لازمةً لدى من يُعانُون هذه الأحوالَ من الناس .

ومن شأن الحياة فى البادية ضِمْنَ أحوالٍ من الاطمئنان الاقتصادىّ غيرِ ثابتةٍ إلى الغاية أن تَقْضِىَ فى بدء الأمر لدى من يكابدُونها أكثرَ من حِرْمانٍ وأن تُوجِبَ قضاءهم حياةَ زُهدٍ ، ويَكُون أهلُ البدو من ناحيةٍ أخرى عُرْضَةً لغارات الأعداء وقُطَّاع الطُّرُق أكثرَ من غيرهم ، والواقعُ أنهم يَعيشُون زُمراً صغيرة ، وذلك لأن من المتعذر جَمْعَ قِطَاعٍ كبيرة فى عَيْن المكان عندما لا يُتصَرَّف فى غير مراعٍ جديبة ، وتَكُون هذه الزمرُ الصغيرة فى بَرِّيَّةٍ مكشوفة ، ولا تكون عندها أسوارٌ ولا حصونٌ تَحْمِيها كما تَحْمِى سكانَ المدن ، ولِذَا فإنهم مُضْطَرُّون أن يَكُونوا على حَذَرٍ دائماً ، فلا يَعْتَمِدُون عند الغارة على غيرِ شجاعتهم الخاصة وعلى نَجْدَةِ أصحابهم ، « وأهلُ البدو ... لا نْتبِاذِهم عن الأسوار والأبواب ، قائمون بالدفاع عن أنفسهم لا يَكلُونها إلى سواهم ولا يَثِقُون فيها بغيرهم ، فهم دائماً يَحْمِلُون السلاح ويَتَلَفَّتُون عن كلِّ جانب فى الطُّرُق ويَتَجَافَوْن عن الهُجُوع

إلاَّ غِراراً فى المجالس وعلى الرِّحال وفوق الأقْتاب وَيَتوَجّسُون للنَّبَآت والهَيْعات ويَتَفَرَّدون فى القَفْرِ والبَيْدَاء مُدْلِين ببأسهم واثقين بأنفسهم قد صار لهم البأسُ خُلُقًا والشجاعةُ سجيَّةً » .

ومن أهمِّ السجايا التى يُنْمِيها هذا النوعُ من الحياة هو التضامنُ الوثيقُ بين أعضاء عَيْنِ الزمرة المستعدِّين دائمًا لتأييد بعضهم بعضاً بلا قيدٍ ، ويؤدى هـذا التضامنُ ، المقترِنُ ببسالةٍ عظيمة وبحسٍّ الحماية المتقابلة ، إلى نَوْعٍ من التضامنِ قتالِىٍّ يسميه ابنُ خلدون « العصبية » ، فإذا ماوُضِع مجموعُ هـذه الصفات ، التى لا بُدَّ منها للعيش فى خَطَرِ البادية ، فى خدمةِ داعٍ سياسىٍّ ، ضَمِنَ له قدرةً عظيمة جدًّا تُتِيحُ له عند كَوْنِ قوَاه المادية أقلَّ كفايةً (من حيث العَدَدُ ، إلخ . . .) أن يَنَال النصرَ بسهولةٍ على عدوٍّ أقلَّ نشاطًا والتحاماً .

وعند ابن خلدون يتألفُ « الشرفُ » الحقيقىُّ من العصبية التى أشرنا إلى تكوينها كما وَصَفْها ، ولا يَجُوز فى هذا الموضوع أن يُنْسَى أن المسئلة كانت مهمةً جـدًّا فى ذلك الحين ، فقد كان يُعْتَقَدُ وجودُ شَرَفٍ فقط ، أىْ وجودُ عِلِّيَّةٍ ذاتِ نُطُقٍ مُحَدَّدَةٍ جيداً فيُحْبَى أعضاؤها بامتيازات مختلفة ناشئةٍ عن النسب ، ولِذَا كان من المسائل المهمة أن يناقَشَ حَوْل خصائص الشرف ، وهـذا يَعْنِى تساؤلاً عَمَّنْ يجب أن يُحْتَفَظَ لهم بالسلطان السياسىِّ وبمناصب الدولة المهمة المثمرة ، ومما يُعْلَمَ كيف حُلَّت المسئلة فى أوربة النصرانية ، ولـكن المسئلة بَقِيَتْ أكثرَ تعقيداً فى البـلاد الإسلامية ، ولا سيما إفْرِيقية الشمالية ، ولم يُمْـكِن قيامُ أريستوقراطية ثابتة فى المراكز عن عدم الثبات فى السلطة السياسية ، ومن ناحيةٍ أخرى كان روحُ الاستقلالِ الجامحُ فى القبائل البدوية مانعاً عظيماً من قيام

نظامٍ إقطاعىٍّ ، وحاصلُ القول أنه لم يُوجَدْ عند البربر تقاليدُ قديمةٌ ناشئةٌ عن عاداتٍ ديموقراطية نُصَّ على مشابَهَاتٍ بينها وبين نُظُم المُدُن اليونانية .

وعند ابن خلدون أن العصبية هى عُنوانُ الشرفِ الوحيدُ ، أى العُنوانُ الذى يؤدِّى إلى تخصيص زمرةٍ معيَّنة للقبض على زمام السلطة ، ويُمْكِنُ أسرةً مالكةً، أو زمرةً إذا ما كانت كثيرةَ العدد وذاتَ تَبَعٍ مخلصين حقًّا ، أن تَشِيدَ سلطانَها وتُديمَه بفِعْل سلامة شعورها فى الذَّبِّ عن الحِيَاض وما يساورُ أعضاءها من روح الهجوم ، والخلاصةُ هى أن هذا هو حَذَرُ البدوىِّ الدائمُ الذى يُدْرِكُ ابنُ خلدون انتقالَه به من استعداد النفس الحربىِّ إلى الحياة السياسية .

ويَنْتَقِدُ ابنُ خلدون بشدَّةٍ كلَّ مبدإٍ آخرَ للشرف ، فبما أنه أقام بالأندلس حيث ازدهرت حضارةٌ مَدَنيةٌ أكثرُ ثباتًا مما فى إفْريقية الشمالية ، وحيث أشْعَرَتْ مفاهيمُ أوربة الغربيةِ بنفوذها ، فقد أبْصَرَ أن لمسلمى هذا البلد مبدأً عن الشرف غيرَ الذى يقول إنه مُسْتمَدٌّ من مخالطة بَدَوِيِّى إفْرِيقية الغِلَاظ ، فيشتاطُ غيظًا ، ويقول ابن خلدون ، بعد بيانه وجهَ الخطأ فى تفويض أهم الأمور إلى أناسٍ ليس لَدَى أَسَرِهم من الوسائل ما يُنفِّذُونه معه : « وأكثرُ ما يَقَعُ فى هذا الغَلَطِ ضعفاء البصائر من أهل الأندلس لهذا العهد لِفُقْدَان العصبية فى مواطنهم منذ أعصارٍ بعيدة بفَنَاء العرب ودولتِهم بها وخروجِهم عن مَلَكَةِ أهل العصبيات من البربر (أى المرابطين والموحدين الذين خَلَفُوهم) ، فبَقِيَتْ أنسابُهم العربيةُ محفوظةً والذريعةُ إلى العِزِّ من العصبيةِ والتناصر مفقودةً ، بل صاروا من جملة الرعايا المتخاذلين الذين تَعبَّدَهُمُ القهرُ ورَئِمُوا للمَذَلَّة يَحْسَبُون أن أنسابهم مع مخالَطةِ الدولة التى يكون لهم بها الغَلَبُ والتحكُّمُ ، فتَجِدُ أهلَ الحِرَف والصنائع منهم مُتَصَدِّين لذلك

ساعين فى نَيْلِه ، فأما مَنْ باشر أحوالَ القبائل والعصبية ودُوَلِهم بالعُدْوَةِ الغربيةِ وكيف يَكُون التغلُّب بين الأمم والعشائر فقلما يَغْلَطُون فى ذلك ويُخطئون فى اعتباره » .

وقد عَرَضَ ابنُ رُشْدٍ آراءً مماثلةً لرأى مسلمى الأندلس الشائعِ فانتقده ابنُ خلدون بشدةٍ حيث قال : « وقد غَلِطَ أبو الوليدِ ابنُ رُشْدٍ فى هذا لمَّا ذَكَرَ الحسَبَ ... والحسَبُ هو أن يَكُون من قومٍ قديمٍ نُزُلُهُم بالمدينة ، ولم يتَعَرَّض لمَا ذَكَرْناه ، وليت شِعْرِى ما الذى يَنْفَعُهُ قِدَمُ نزلهم بالمدينة إن لم تَكُنْ له عِصابةٌ يُرْهَبُ بها جانبُه وتَحْمِلُ غيرَهم على القبول منه » .

ولِذَا لا تَقُوم فلسفةُ التاريخ وحدَها عند ابن خلدون (وذلك من حيث عدمُ اعتبارِها غيرَ الحوادثِ المهمةِ جدًّا ، كإقامة الدول الجديدة ، إلخ ...) على تطور العصبية ، بل يقوم على هذا التطور ، أيضاً ، ما يَقَعُ من تغييرٍ لا يَنْقَطِع فى حال الناس ، وهو ما سَمَّاه پاريتو « دَوْرَةَ الخوَاصِّ[1] » ، أى الارتقاء الاجتماعىّ لبعض الأفراد أو بعضِ الأُسَرِ ، ومما يَجِبُ أن يلاحَظ هنا ما أبْدَى ابنُ خلدون من إقدامٍ فى هذه المسئلة الدقيقة كما هو واضح ، أى فى مسئلة الشرف التى لا يَرَى فيها غيرَ انعكاسٍ بسيطٍ لبعض أحوال العيش ، وتَجِدُ لهذا الأمرِ ، أيضاً ، صلةً بازدرائه للفرد ، فيَظْهَرُ بهذا مُبَشِّراً بكثيرٍ من علماء الاجتماع المعاصرين المُعتَبَرين .

وتَضْعُفُ العصبيةُ عند ما تَعُودُ الأحوالُ التى تُعَيِّنُها لا تُحقَّقُ ، فإذا ما ارْتقَى

(١) انظر إلى ف . پاريتو ، مباحث علم الاجتماع .

بعضُ الأفراد نشأ عن هذا انتشارُ حياة أبنائه ضِمْنَ جوّ من الأَمْن والتَّرف يُرْخِي نشاطَهم ويُوهِنُ عزائمَهم ، على حين يَبْلُغُ ميلُهم إلى النعيم والملاذّ من التأصُّل ما يؤدى إلى فسادهم التامّ ، ويَرَى مؤلِّفنا أن هذا التطورَ أمرٌ مُقَدَّرٌ فى خطوطِه الكبيرة ودوامه ، « والحَسَبُ من العوارض التى تَعْرِضُ للآدميين ... ثم إن نهايته فى أربعة آباء » ، وهو يشير إلى المظاهر النفسية لهذا التطور الذى يعالجه حتى الحدّ الأخير ، « وذلك أن بانِيَ المجدِ عالِمٌ بما عاناه فى بنائه ومحافظٌ على الخِلال التى هى أسبابُ كَوْنِهِ وبقائه ، وابنهُ من بعده مباشِرٌ لأبيه ، وقد سَمِعَ منه ذلك وأَخَذَه عنه ، إلّا أنه مُقَصِّرٌ فى ذلك تقصيرَ السامع بالشىء عن المُعَانِى له » ، بَيْدَ أن ذكرى هذه الخِلاَل تَسير مع الامحاء حتى ابنِ الحفيد الذى « يَتَوَهَّمُ أن ذلك البُنْيَانَ لم يَكُنْ بمُعَاناةٍ ولا تكلُّفٍ ، وإنما هو أمرٌ وَجَب لهم منذ أول النشأة بمجرّد انتسابهم » .

وهكذا فإن عادة السُّلطات والغِنَى والسيطرةِ تُبْطِلُ ، بالتدريج ، لدى من يتمتعون بها ، من الخِلال ما هو ضرورىٌّ لِنَيْل هذه الامتيازات ، وإذا ما تَقَدَّم الزمنُ قليلًا لا يَقْتَصِرُ الأمرُ على زوال الوسائل لنَيْلِ هذه المنافع ، بل يُرَى أن أبناء الأُسَرِ المسيطرة عاجزون حتى عن المحافظة على مقامهم الرفيع ، ويتكلَّفُ ابنُ خلدون أن يُسْبِغَ ، كما رأينا ، دِقَّةً بالغةً على هذا التطور النفسىِّ العامّ الذى يَرْسُم خطوطَه الكبيرة ، فعنده أن من الواجب أن يَدُومَ أربعةَ أجيالٍ هذا التطورُ الذى يَسيرُ من ارتقاء جَدٍّ حسنِ الموهبةِ على الخصوص إلى زوال جميعِ خِلاله لدى ذريته الذين أَفْسَدَهم فَرْطُ الترف وما يُلَاقُون من سهولة ، ومما يَجِبُ أن يلاحَظ حَوْلَ هذه النقطة كَوْنُ مؤلِّفنا يُحَدِّد للجيل مدةً أعظمَ من التى

يُتَّفَقُ على تحديدها له فى أيلمنا على العموم ، ويَذْهَبُ ابنُ خلدون إلى أن هذه المدة أربعون سنة ، « والجيلُ هو عُمرُ شخصٍ واحدٍ من العُمرُ الوَسَطِ فيكُون أربعين الذى هو انتهاء النموّ والنشوء إلى غايته » .

ولقد أسهبنا فى تفاصيلِ نظريةِ العصبية لدى ابن خلدون ، وذلك لأنها حَجَرُ الزاوية لجميع فلسفته ، وعلى هذه النظرية يَقُوم عِلْمُه النفسيُّ وأدبُه وفلسفةُ تاريخه ، وإذا ما بُحِثَ عن مماثلاتٍ فى الطُّرُق الحديثة أمْكَن أن يقال إن فلسفة العصبية هى فلسفة التضامن ، فهذه الخاصِّيَّةُ تُعَبِّرُ عن بأس هيئةٍ اجتماعية ، عن قوةِ زمرةٍ مُعَيَّنةٍ من الآدميين ، وذلك بأن يُدَلَّ على تكاتف أعضائها وتفانيهم فى سبيل الباعث المشترك ، وقد وَجَد مؤلِّفُنا هذا الشعورَ ، على الخصوص ، فى الزُّمَر الضَّيِّقة التى هى على مثال العَصَبَة القديمة ، أى الأفرادِ الذين جَمَعَتْ بينهم صلةُ القرابة ، إن لم تَكُنْ لَحًّا ، وتحاسيبهم ، ومن تبنَّوْهم من الأشخاص فى بعض الأحيان ، فهو يقول : « إن العصبية إنما تَكُونُ من الالتحام بالنسَب أو ما فى معناه » ، وهو لم يَلْبَثْ أن يضيف إلى هـذا قولَه : « إن الصريح من النسب إنما يُوجَدُ للمتوحشين فى القَفْر » ، ويُمْكِن إيضاحُ هـذا على التدقيق ، وهـذا لأن عُزْلَةَ القبيلة فى البادية تُسَهِّلُ حَظْرَ التَّصَاهُر إذا لم تُوجَدْ نُظُمٌ تُحَرِّمه .

ولم يَكُنْ عصرُه حتى فى الحياة السياسية ، ليَدُلَّه على زُمَرٍ متحدة حقًّا ، على زُمَرٍ واسعةِ المَدَى ، وذلك عَـدَا الجماعةَ الدينية التى كانت خاليةً من التأثير السياسىّ ، ولم يَكُن الشعورُ القومىُّ موجوداً لدى أىٍّ من الأمم التى كان يَعْرِفُها ، وحاصلُ القولِ أنه ما كان لِيُمْكِنَ الكلامُ عن غيرِ الارتباط فى بيتٍ مالكٍ أو الوَلاء له ، وفضلاً عن ذلك فإن هذه الروابط كانت تَبْقَى ضعيفةً إلى الغاية ، وإن

دول ذلك الزمن كانت تتألَّفُ من مجموعةٍ من المدنيين والقَرَويين الذين هم أكثرُ ما يكونون هَيِّني الأخلاقِ سلبيين ، وأما القبائلُ النشيطةُ المشاغِبةُ فقد كانت مستعدةً ، دائماً ، للتمرُّد عند نداء مُطالبٍ بالعرش ، وما كان البيتُ المالك ليستطيع الاعتماد على غير شيعَته ، وكان هذا المِتْرَاسُ الأخيرُ يَغْدُو قابلاً للزوال عندما تَضْعُف العصبية .

الفصل الثامن

فلسفة التاريخ

يَقضى الوقوفُ على فلسفة التاريخ لَدَى ابن خلدون بأن يُرْجَع إلى مناهجه باختصارٍ ، وتَقْضِى هـذه المناهجُ بوجود صنفين من الوقائع جديرين بالاعتبار ، فالصنفُ الأولُ هو الوقائعُ الاقتصادية والجغرافية ، ثم تأتى الوقائع النفسية التى هى نتيجةٌ للأولى إلى حَدٍّ بعيد ، فإذا عَدَوْت هذا أبصرتَ حَتْمِيَّةً شديدةً إلى الغاية تهيمن على جميع هذه الظاهرات ، وهى تَبْلُغُ من تدبيرها مالا يحاول مؤلِّفنا معه ، مُطْلَقاً ، أن يَضَع قواعدَ عمليةً مُعَدَّةً لاجتناب النتائج المُقَدَّرة للسُّنَن التى يُعَبِّرُ عنها .

وكُنَّا قد تكلمنا عن الوجه الذى يَصِفُ به ابنُ خلدون مايكون للإقليم والبيئة والغِذاء ، وطرازِ الحيـاة على العموم ، من تأثيرٍ فى المجتمعات ، ويَقُوم مؤلِّفُنا ، بعد هـذه الملاحظات التمهيدية ، بتصنيفٍ لهـذه المجتمعات نفسِها ، وهو يَميزُ فيها ثلاثةَ أفْرقاء أساسية ، فالفريقُ الأول مؤلَّفٌ من أهل البدو ، وقد ذَكَرْنا فيما تَقَدَّم مايَعزُو إليهم من سَجَايا ، والفريقُ الثانى مؤلَّفٌ من أهل الحَضَر ، ويمتاز هذا الفريقُ بما بلغه من درجةٍ رفيعَةٍ فى التمدن ، ولـكن مع اتصافه بفسادٍ فى الأخلاق كبير ، فأفرادُه أَنَانِيّون وذوو طِباعٍ سَيِّئة ، وهم قد أضاعوا صفاتِ الرُّجُولة التى تَضْمَنُ استقلالَ الأمة ، وهم يَصْبِرُون على كلِّ طغيان ولا يحاولون مقاومةَ الضَّيْمِ ، ويأتى أهلُ الأرياف الذين يَبْدُو حالُهُم لابن خلدون أكثرَ مايكون مَذَلَّةً ، وذلك لعَطَلِهم من استقلال البدويين وخُلُوِّهم من منافع الحيـاة الحضرية ، وزِدْ على ذلك كَوْنَ نفوذهم السياسىّ ضعيفاً أو صِفْراً ،

وهم مُلْزَمون بِدَفْع الضرائبِ من غيرأن يتمتعوا بما يَتَمَتَّع به أهلُ الحَضَر من الأَمْن عَيْنِه والفوائدِ نَفْسِها ، ومع أن أهل البدو يستطيعون أن يَسْتَغْنُوا عن كلِّ صِلَةٍ بالمِصْر تقريباً « فإن الأمورَ الضرورية فى العُمران ليس كلُّها موجودةً لأهل البدو ، و إنما تُوجَدُ لديهم فى مواطنهم أمورُ الفَلْحِ وموادُّها معدومةٌ ومعظمُها الصنائعُ فلا تُوجَدُ لديهم بالكلية . . . » ، وهو يضيف إلى هذا قَوْلَه العجيب : « إلاّ أن حاجتَهم إلى الأمصار فى الضرورىّ ، وحاجةُ أهل الأمصار إليهم فى الحاجىِّ والكمالىِّ ، فهم محتاجون إلى الأمصار بطبيعة وجودِهم ، فما داموا فى البادية ولم يَحْصُلْ لهم مُلْكٌ ولا استيلاء على الأمصار فهم محتاجون إلى أهلها » .

وتَظْهَرُ هذه الفِقْرَةُ بعيدةً من الصحة ، حتى إن المترجم لاحظ أنها تَبْدُو له غيرَ معقولة ، ومن الراجحِ أنه يَجِبُ لإدراكها أن يُرْجَع إلى العَصْر الذى كان يَعِيشُ فيه المؤلِّف ، فيَلُوح أن ازدراء الزَّارِع ، وما يُنْتِجُ أيضاً ، أمرٌ عامٌّ فى القرون الوسطى ، ولهذا عللٌ كثيرة ، وتقوم على حال الزُّرَّاع السيئةِ إلى حَدٍّ بعيد ، ولا نَنْسَ أن الفَدَّادية[1] بأوربة كانت عامةً فى زمن ابن خلدون ، وهذا إلى أن حالَ الرِّيفيين فى دَوْر البربرية يَكُون أسوأ من حال البدويين فى الغالب ، وذلك لتعريضه إياهم لجميع الإهانات والاضطهادات ، ومما يَقَعُ غالباً أن تُقابَل حالُ البؤسِ لدى الهَمَج من الريفيين والزارعين بما يَتَمَتَّعُ به البدويون من الحرية[2] ،

---

(١) الفدادية : الرق الأرضى .

(٢) مقارنة رنوفيه ــ الشخصية ، القسم الثانى ــ الاجتماع الشخصى صفحة ١٣٠ ، ويلاحظ للمؤلف ، أيضاً ، مايمثله بعض الأمم البدوية ونصف المتوحشة من دور تاريخى عظيم .

وهنالك سببٌ آخرُ قائلٌ إن المدنيين كانوا يُنْتِجُون مقداراً كبيراً من المحاصيل الزراعية بأنفسهم فى الرِّياض الواسعة التى تحيط بجميع مُدُنِ إفريقية .

ويَعُدُّ ابنُ خلدون تكوينَ الدول الكبيرة أمراً واقعاً ، فهو لا يُجَادِل فيه ، وهو لا يَسِيرُ على غِرَار فلاسفة اليونان فيُفَكِّرَ فى أحسنِ شكلٍ يجبُ أن تَلْبَسَ الدولةُ ولا أىّ اتساع ، أوْ أهلٍ ، يجب أن تشتمل عليه حتى تَكُونَ ذاتَ كِيانٍ منسجم تَسْهُل سياستُه ، ويَبْدُو مؤلِّفُنا من هذه الناحية مُخْلِصاً لميله إلى ما يُبْصَرُ فى جميع أثَرِه من مَحْسُوسِيَّة ، ولكن مع ظهوره رجلاً من عصره فى الوقت نفسه ، والواقعُ أن القرون الوسطى فى الشرق والغرب تَظْهَر خاليةً من أية نظريةٍ دُستوريةٍ كانت ، وما كان ليُتَسَاءلَ فى ذلك الدَّوْر عن أحسن شكلٍ للحكومة ولا عن أنفعِ دُستورٍ للجماعة ، ولا بُدَّ ، كما لاحظ المؤرخ فِرِّيرُو ، من الذهاب إلى عصر النهضة ، وإلى ما هو أبعدُ منه أيضاً ، أى لا بُدَّ من الذهاب إلى القرن الثامنَ عشرَ ، حتى يُرَى ظهورُ هذه الشواغل ، وذلك أن الحقوق الإقطاعية والمَلَكيةَ القائمةَ على الحقِّ الإلٰهىِّ كانتا تؤلِّفان مذهباً لم يُفَكَّرْ فى الجَدَل حَوْلَه حتى ذلك الحين ، والوضعُ فى البلدان الإسلامية هو ، من الناحية النظرية ، أعظمُ بساطةً وأكثرُ تعقيداً معاً ، فلا يُوجَدُ من العادات الإقطاعية ما هو بالغٌ تلك الدرجةَ من الضبط ، ومما رأينا آنفاً أىُّ الموانع تَضَعُ طبيعةُ البلدان المهمة التى يَسْكُنُها المسلمون وحالُ أهليها الاجتماعيةُ دُونَ النظامِ الإقطاعىِّ ، ومن ناحيةٍ أخرى تَرَى نظريةَ الخلافة موضعَ جِدالٍ شديد دائماً ، والجمهورُ على عَدِّ هذا النظام أمراً واقعاً من حيث النتيجةُ كما هو الأَحْرَى ، وما هنالك من مَيْلٍ إلى الجَبَرِية كان يَحْمِلُ هذا الوضعَ أكثرَ

وقوعاً أيضاً ، وهو ، من جهةٍ أخرى ، يُشْكِلُ أمرُه بشيء من التشاؤم في هذه الموادِّ ، وفي حديثٍ نُسِبَ إلى النبيِّ قائلٍ : إنه لن يكون بعد الخلفاء الأوّلين غيرُ العُنف والاختلاط[1] ، ويُبْدِي ابن خلدون رأيَه حَوْلَ هذه النقطة وهو سائرٌ على طريقه فيذهب إلى النظرية التي هي على شيء من الديمقراطية ، ولكن مع اتخاذه في الوقت نفسه من الوضع ما يُضْعِفُ سلطانَ الخليفة ما عاد هذا لا يُعَدُّ مُوَلًّى عن حَقٍّ إلهيٍّ ، « فالإمامةُ ليست من أركان الدين ، بل هي من المصالح العامة التي تُفَوَّضُ إلى نَظَرِ الأمة » .

وفضلاً عن ذلك فإن نظرية الإمامة كانت لا تَحُلُّ مسائلَ السيادة دائماً ، وذلك لأنها كانت لا تَحُولُ دون المنافسات الناشئة عن طائفةٍ من السيادات الصغيرة الأخرى التي تؤلِّفُ دُوَلاً وبيوتاً مالكةً حقيقية مع اعترافها بصدارة الخليفة نظريًّا ، والخلاصةُ هي أن ابن خلدون كان عارفاً ، كما هو الواقع ، بالطِّراز الذي كانت قبائلُ العرب والبربر تُدِيرُ به شؤونَ نفسِها بنفسها ، ولكنه لم يَقُمْ ، كما يَظْهَر ، بأيِّ قياسٍ بين هذه الأنواع من العادات البلدية أو شِبْهِ الأُسْرِيَّة (وقد رأينا أن أعضاء القبيلة نفسِها كانوا يَعُدُّون أنفسَهم أقرباء على العموم) وحكومةِ الإمبراطوريات .

إذَنْ ، ليس عند ابن خلدون أيُّ فكرٍ بَدَهِيٍ عن السيادة يُتِيحُ له أن يناقِش حَوْل بيتٍ مالكٍ وتفضيله على بيتٍ مالكٍ آخرَ لأسباب فقهية ، وهو يُمْسِكُ عن التسليم بوجود أساسٍ للحكم في شرعية السلطان ، فهو يرى أن وجود الإمبراطوريات أمرٌ واقع ، وذلك إلى أنه يُعَادُ إنشاؤها دائماً مهما كان الرجال الذين

---

(١) مقارنة السقا ، الكتاب الذي كان قد ذكر .

يَظْهَرُون على رأسها ، أَجَلْ ، إن من شأن الفوائد والمَسَارِّ التى تُقْرَن بممارسة السلطة أن تُثَار المطامعُ والشَّهَوات ، غير أن القوة وحدَها هى التى تَفْصِل بين المطالبين بالعرش وتعيِّن مَنْ يَشْغَل هذه المناصبَ العليا .

ومن الواضح أن الأُسْرَةَ ، فى قَبْضِها على زمام الأمور ، لا يُمْكن أن تعتمد على قُوَى رؤسائها وحدَها ، بَلْ لا بُدَّ من أن تساعِدَ هؤلاء عَصَبةٌ قويةٌ بالغةُ الوَلاء لهم ، وهو يَقُول متأمِّلاً فى دَعَةٍ تَنْطَوِى على تردُّد : « وهكذا كان حالُ الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فى دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب » ، ومن ثَمَّ كان ، فى هذا النوع من الصِّراع ، تَفَوُّقُ أولئك الذين يستطيعون الاعتمادَ على قبائلَ ذاتِ عصَبيةٍ قوية فتؤلفُ كتائبَ باسلةً مخلصةً إخلاصاً مطلقاً .

وعلى العموم يكون المَلِكُ الجديد نَفْسُه جزءاً من القبيلة التى أعانته على تَسَلُّمه زمامَ السلطان ، وكان الأمرُ هكذا ، تقريباً ، فى جميع البيوت المالكةَ التى عَقَبَ بعضُها بعضاً فى شمال إفْرِيقية وفى الأندلس ، ولِذَا فإنه يتألَّفُ من أفراد القبيلة الفاتحة أركانُ حربٍ مُعَيَّنُون ليُزَوِّدوا بأكابرِ الدولة وضباطِها وكتائبها التى تُعَوِّل عليها بوجهٍ خاصٍّ ، ويكون هذا هو الطورَ الأول ، ويكون البيتُ المالك الجديد بذلك عظيمَ الصَّلَابة فى ذلك الحين ، وذلك بفضل مَوَدَّة أنصاره ، ولكن عواملَ الانحطاط لا تَلْبَثُ أن تَظْهر ، ويرَى ابن خلدون أنها ذات أنواعٍ كثيرة ، حتى إن من الممكن أن يقال إنه لا يُوجَدُ بينها غيرُ وجهٍ شَبَهٍ واحد ، وهو تَسَابُقُها كلِّها فى الوصول إلى خراب الدولة التى قامت .

* * *

وإليك العِلَلَ التى أَبْصَرَها ابن خلدون :

(١) العوامل المادية الناشئة عن اتساع الدولة وما يَجِدُ المَلِكُ من صعوبةٍ فى الحمل على طاعته فى أقاصى مملكته وفى الدفاع عن الحدود البعيدة ، وهــذا هو الوجهُ الذى يُطَبِّقُ به هذه القاعدةَ على الفُتُوح التى قام بها العرب : « فلما تفرَّقوا حِصَصاً على الممالك والثُّغُور ونَزَلُوها حاميةً ونَفِد عددُهم فى تلك التوزيعات أَقْصَرُوا عن الفتوحات بَعْدُ وانتهى أمرُ الإسلام ولم يتجاوزْ تلك الحدودَ ، ومنها تَراجعت الدولةُ حتى تأذَّن اللهُ بانقراضها » .

(٢) العواملُ الناشئةُ عن حال الحضارةِ فى القبائل الفاتحة ، فمتى أوغلت هــذه الحضارةُ فى حضارة البِقَاع التى تَبْسُط سلطانَها عليها أدَّى هذا إلى اختلالٍ شديدٍ يُعَرِّض البلدَ المفتوحَ للخراب و يُعَدُّ سببَ ضعفٍ للدولة الجديدة ، وهذا ، فى علم اجتماع ابن خلدون ، تشريحٌ خاصٌّ أليمٌ (من حيث وجودُه فى القرار من أساس تشاؤمه) يُبْصِرُه بين الصفات الحربية والحضارة بحَصْرِ المعنى .

وهو فى هذه المناسبة يَدُلُّنا بعباراتٍ شديدةٍ إلى الغاية على نتائج الفتح العربىِّ ، على هــذه النتائج المَدِينةِ بوجودها لِمَا اتصف بها هؤلاء من طَمَعٍ عن طَبْعٍ ومن جَلَف ، ويُرَى من خِلَال هذه الأسطر القليلة وصفٌ لخرابِ شمالِ إفْرِيقية وتحوُّله إلى قَفْرٍ بالتدريج ، فقد قال : « ليست لهم عنايةٌ بالأحكام وزَجْرِ الناس عن المفاسد ودفاعِ بعضهم عن بعض ، إنما هَمُّهم مايأخذونه من أموال الناس نَهْباً أو مَغْرَماً ، فإذا تَوَصَّلُوا إلى ذلك وحَصَلُوا عليه أَعْرَضوا عما بَعْده من تسديد أحوالهم والنظرِ فى مصالحهم وقَهْرِ بعضهم عن أغراض المفاسد ، ورُبمــا فَرَضُوا العقوباتِ

فى الأموال حِرْصاً على تحصيل الفائدة والجِبَاية والاستكثارِ منها . . . فتبقى الرعايا فى مَلَكَتِهم كأنها فَوْضَى دون حُكْمٍ » ، وتَزِيدُ هـذه السطورُ مَغْزًى عند العِلْمِ بأنها كُتِبَتْ بين بنى هِلاَل .

ومن السَّعْدِ ، بعد انقضاء زمنٍ ، أن سئم أولئك ، حتى بين العَرَب الذين ظَلُّوا أوفياء لعاداتهم البدوية ، من الحركة الدينية المثالية التى دفعتهم إلى خارج جزيرتهم ، « فإنهم بعد ذلك انقطعت منهم عن الدولة أجيالٌ نَبَذُوا الدِّينَ فنَسُوا السياسة ورَجَعُوا إلى قَفْرِهم وجَهِلوا شأنَ عصبيتهم مع أهل الدولة . . . فتوحَّشُوا كما كانوا ولم يَبْقَ لهم من اسم الملك إلاَّ أنهم من جنس الخلفاء ومن جيلهم . . . بل قد يَجْهَل الكثيرُ منهم أنهم قد كان لهم مُلْكٌ فى القديم ، وما كان فى القديم لأحدٍ من الأمم فى الخليقة ما كان لأجيالهم من المُلْكُ ... » .

(٣) ماوَقَعَ بين الملوك وأفراد القبيلة التى يَنْتَسِبُون إليها من شقاقٍ مُقَدَّر ، وذلك أن المَلِك يَكُون ، فى البُداءة ، كثيرَ الالتفات إلى كَوْنه مَدِيناً بسلطانه لرجال قبيلته ، فهو ، لهذا السبب ، يُوَزِّع مناصبَ الدولة بينهم ، فإذا انقضى زمنٌ نَسِيَ أبناؤه ما كان لبيتهم المالك من أصلٍ مباشر ، فَيَسأمون من المَطالِب ومن روح الاستقلال الذى يساوِر قبائلهم ، ويُبْدُون مَيْلاً إلى الاستبداد ، ويَنْزِعون منهم السلطانَ بالتدريج كيما يُسَلِّمونه إلى غرباء أكثرَ انقياداً ، « فإذا جاء الطور الثانى وظَهَرَ الاستبدادُ عنهم والانفرادُ بالمجد ودَافعَهم عنهُ بالراح صاروا فى حقيقة الأمر من بعض أعدائه واحتاج فى مدافعتهم عن الأمر وصدِّهم عن المشاركة إلى أولياء آخرين من غير جِلْدَتهم يَسْتَظهر بهم عليهم ويَتَوَلاهم دونهم » ، وقد رأينا فيما تَقَدَّم أن هذا التطور بمثال العرب كثيرُ النَّفْع للدولة فى الغالب ، ومع

ذلك فإن ابن خلدون يقول إن هذا ضارٌّ بقوة الدولة الحربية ، وذلك لأن القبائل التي كانت أَمْتَنَ دِعَامَةٍ لها يزول وَلاؤها لها مقداراً فمقداراً ، ويَشْعُر الملوكُ بذلك ، ويَحْذَرون منه ، ويستدعون الموالي والمُصْطَنَعين ، « ويكون صاحب الدولة في هذا الطور مَعْنِيًّا باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع والاستكثار من ذلك لجَدْع أنوف أهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبه الضاربين في الملك بمثل سهمه » ، ومِثْلُ هـذا ماوَقَع لبني العباس واستظهارِهم بالموالي من العجم والتركمان ، إلخ . . . وقد عَمَّ الفسادُ هؤلاء المصطنعين أنفسَهم ، « فطبيعةُ المُلْكِ تَقْتَضِي الترف ، فتَكْثُر عوائدُهم وتَزِيدُ نفقاتُهم على أُعْطِيَاتِهم ، ولا يَفِي دخلُهم بخرجهم . . . إلى أن يَقْصُرَ العطاء كلُّه عن الترف وعوائده ، وتَمَسُّهم الحاجةُ وتُطَالِبهم ملوكهم بحصر نفقاتهم في الغزو والحروب فلا يجدون وَلِيجَةً عنها فيُوقِعُون بهم العقوباتِ وينتزعون مافي أيدي الـكثير منهم يَسْتَأْثِرون به عليهم أو يُؤْثِرُون به أبناءهم وصنائعَ دولتهم فيُضْعِفُونهم لذلك عن إقامة أحوالهم ، ويَضْعُف صاحب الدولة بَضَعْفهم » .

(٤) العلل الأدبية والاقتصادية ، فأفرادُ البيت المالك وأقرباؤهم ورؤساء قبيلته الذين تقلدوا مناصبَ الدولة العليا ينتحلون حياةَ الحَضَر ويَفْقِدون صفاتِهم الحربيةَ ، ويَعْجِزُ فريقُ الأهلين الأكثرُ إخلاصاً للبيت المالك أن يقوم بعَوْنٍ فعَّالٍ عند الخَطَر ، وهكذا « لم يكن بَقِيَ لهم (أمراء بني أمية بالأندلس) من أمر العصبية شيء لاستيلاء الترف على العرب منذ ثلاثمئة من السنين » .

(٥) العلل الاقتصادية الناشئة عن الاقتصاد الساكن من بعض الوجوه ، « فإذا كَثُرَ الترفُ في الدولة وصار عطاؤهم مُقَصِّراً عن حاجاتهم ونفقاتهم احتاج صاحبُ

الدولة الذى هو السلطانُ الى الزيادة فى أعطياتهم حتى يَسُدَّ خَلَلَهم ويُزيحَ عِلَلَهم ، والجبايةُ مقدارُها معلوم ، ولا تزيد ولا تَنقُص ، وإن زادت بما يُستَحْدَث من المُكوس فيصير مقدارُها بعد الزيادة محدوداً » .

ويَرَى ابنُ خلدون أن الأمير يَجِدُ نفسَه مضطرًا إلى نَقصِ عدد الكتائب والمديرين فيؤدِّى هذا إلى اضمحلال الدولة .

(٦) الأسباب التى هى من النظام العامِّ والتى تَرْتَبط فى أفكاره الممكن أن تُدعى اجتماعيةً كما هو الأوفق ، فعند ابن خلدون أن المجتمع خاضعٌ لتطورٍ لازمٍ يَحْتَمِلُ درجاتٍ مختلفةً ، فإذا ما انتهى إلى أعلى درجةٍ من الكمال تَسْمَحُ له طبيعتُه بأن يَبْلُغَها أَخَذَ الانحطاطُ يَلُوح وساقَه هذا الانحطاطُ إلى هلاكه مقداراً فمقداراً ، ولا شىء يستطيعُ وقفَ هذا السقوط ، ويَجِدُّ ابن خلدون فى بيانه أن العواملَ الاقتصادية وغيرَها تتسابقَ فى الوقوف حِيَال تماسك البيت المالك أو الدولة المتداعية ، « والهَرَمُ إذا نَزَل بالدولة لا يَرْتَفع » ، والواقعُ أن المَلِكَ لا يستطيع تقليل تَرَفه ، ولا أن يَرْجِع بالعيش إلى سابق عهده ، من غير أن يُثِيرَ كثيرَ نفورٍ ، وإذا حَدَث أن انتَحَل المَلِكُ ، مع وَهْنِ الشعورِ الوطنىِّ ، كثيرَ بساطةٍ فى طِراز عيشه عَقَبَ ذلك نقصٌ فى نفوذه ، وأسْفَرَ هذا عن اجْتِرَاء الناس على الحكومة ، والحقُّ أن هذا الزوالَ ، كما يَتَمَثَّلُه مؤلِّفُنا ، عبارةٌ عن إقامة زمرة مُتَغَلِّبةٍ (بيتٍ مالك ومُصْطَنَعيه) مقامَ زمرةٍ أخرى ، ويَظْهَرُ أن مؤلِّفنا يذهب ، ضِمْنَ هذا المعنى على الخصوص ، إلى تعبير الدولة الذى يستعمله كثيراً (فى المعنى الذى يُطْلَق على «الدولة العباسية» مَثَلاً) ، وهل من الممكن أن يقال إنه يُطَبِّقُ ، كذلك ، نظريتَه على أشكال المجتمع الأخرى ، أى على الزُّمر الأخرى ، كالأمة بحَصْرِ

المعنى ، وعلى المدينة (التى تتمثل مثل حشد محدد من الأهلين الحضريين) ، إلخ . . ؟ لا يلوح هذا .

ومن المقابلة بين النصوص يلوح أن لنظرية المؤلف فى ذهنه وجهين ، فإذا عدوت بعض آراء يشوبها الإبهام حول اتساع بعض الدول وانحطاطها وجدت الوجه الأول ، الذى لم يقم المؤلف بأى تدقيق عنه ، خاصًا بالأمم ، بحصر المعنى ، على أنها كيانات ذات تمدن ، ولا يتعلق الوجه الثانى بما يواجه مجموع الدولة من تطور عام بحصر المعنى ، وإنما يتعلق ، فيما هو أدق ، بتطور السلطان السياسى الذى يتفق لبعض العصبات فى بعض الأحيان عقب بعض الأحوال التاريخية ، وإذا ما استعملنا لغة مؤلفنا وجدنا أن «الحسب» ، أى أمر احتباس الرياسة ، «من العوارض التى تعرض للآدميين» ، بيد أن دوامه ، وما يتطلب من جهد لبقائه فى آل ، يستلزم كثير نشاط حتى يكتب له البقاء ، فلا بد للعصبة المسيطرة من دفع الحملات الخارجية التى تهدف إلى نزع سلطانها وامتيازاتها منها مقاومة عمله أو محاكية له أو فائقة عليه ، ولكن لا بد لها ، أيضًا ، من أن تقاوم ، على الخصوص ، ميولها الشخصية التى يجتذبها الثراء والنعيم ومتع السلطة والملق نحو الترف والإهمال ، وفضلًا عن ذلك يجب أن يحسب حساب لسنن الوراثة التى يندر سماحها للأجيال المتعاقبة فى ذات الأسرة بأن تعرض ذات المواهب وذات الأهليات[١] .

ويمكن نظرية ابن خلدون ، عند إدراكها على هذا الوجه ، حتى فى أيامنا ، أن يستعان بها بنفع ، ومع ذلك فإن من النادر أن تحقق فى بلاد أخرى غير إفريقية

---

(١) مقارنة تيودول ريبو — الوراثة النفسية .

الشمالية ، ولا سيما ضِمْنَ الحدود الضيقة التى عَيَّنَها لها ابن خلدون ، ومن الواضح أن هذا ناشئ عن تَقَلُّب إفْرِيقية الشمالية السياسىّ ، ناشئ عن الأمر الواقع القائل إن البقاع الحَضَرِيةَ المتمدنة كانت محاطةً ببَدَويين دائمى الاستعداد لانتهاز فرصةِ خَوَرٍ فى السلطة ، وفى البلدان الأخرى ، حيث التغلُّبُ للأهلين المستقرين ، ترَى هذه العللَ فى الضَّعْف ، التى أصاب ابنُ خلدون كثيراً فى بيانها ، لم تؤدِّ ، دائماً ، إلى نتائجَ بالغةٍ هذه الدرجةَ من الجِذْرِية ، وذلك لأن من الجلِىّ وجودَ حُلُول وقتية كُتِبَ لها الفوز ، وهكذا فإن العَصَبَة المسيطرة تستعين بالوجوه الممتازين الذين يَظْهَرُون فى بقية الأمة وتَضُمُّهم إليها بالتتابع ، وهى ، مع احتفاظها بسلطةٍ نظرية ، تَدَعُ فى أوقاتٍ أخرى أمرَ ممارسة هذه السلطة من قِبَل آخرين يُعَدُّون تابعين لها اسْمًا ، وهكذا فإن ابن خلدون يَذْكُر وَضْعَ أواخرِ الأمراء العباسيين الخاضعين لوصاية رجال البَلاط الحقيقيين ، بَيْدَ أنه كان لا يُوجَدُ رَوَاجٌ لأنصاف التدابير هذه فى المغرب حيث العنفُ أكثرُ مباشَرةً وأشدُّ دُنُوًّا مما فى أىِّ مكان آخر ، ويُمْكِن أن يقال ، من حيث المجموعُ ، إن أكثريةَ البيوت المالكة على الأقلِّ خَضَعت منذ الفتح الإسلامىِّ فى هذا البلد لإيقاع الأجيال الأربعة ، ولنا فى تاريخ الأغالبة ، على الخصوص ، رَسْمٌ مؤثِّرٌ لنظرية ابن خلدون [١] .

ولا يَقْصِرُ ابنُ خلدون نظريتَه على حال البيوت المالكة وحدَها ، بل يُطَبِّقُها ، أيضاً ، على الجموع والدوافعِ الحيوية والنشاطِ والحَذَر ، أى على هذه الأمور التى تَظْهَرُ فى تاريخ الأمم فى بعض الأحيان ، ولكنك إذا عَدَوْت

---

(١) مسيو ڤندرهيدن ـ بلاد البربر الشرقية أيام بنى الأغلب .

حالَ الرِّياسات التى تُنال بالقوة تَجِدُه لا يتأخّرُ عن تحليل عِلِها ، وهو أكثرُ ما يَشْغَلُ بالَه ، كما يَلُوح ، فى دراسة انحلال هذه القوة ، وتاريخُ القبائل العربية بعد القرن الأول من الهجرة هو أكثرُ الأمثلة وَفْقاً لنظره ، فيُمْكِن أن تُبْصَرَ ، بعد المفخرة الإسلامية والفَتْحِ الهائل لدُوَلٍ عظيمةٍ من قِبَل القبائل العربية ، هذه الظاهرةُ النادرة وهى : بينا استقرّ فريقٌ منها ، أى خيارُها كما هو الراجح ، فى البلدان التى تَمّ فتحُها واختلط بسكانها ، عادت الأكثرية إلى حالها من شِبْهِ التوحش فى شِبْهِ الجزيرة التى خرجت منها أوفى أقاليمَ أخرى من الصحارى تقريباً ، ولكنْ مهما يَكُنْ من أمرٍ فإن المقامَ الرفيع الذى كان قد اتّفَقَ لها عاد لا يتمّ لها كقبائلَ عربيةٍ .

الفصل التاسع

خُلقيَّة ابن خلدون

مع أنك لا تجدُ فى كتاب ابن خلدون شيئاً يماثل رسائلَ الأخلاق العملية أو النظرية بحصر المعنى فإنك تَعْثُر فى أثره على فِقَرٍ كثيرةٍ مبعثرةٍ طويلة بما فيه الكفاية غالباً حيث يَعْرِض أفكارَه فى الموضوع ، وفى ذلك العصر كان علماء الأخلاق بأوربة ، على الأكثر ، من علماء اللاهوت الذين يأْبَهُون للخُلُقية الفردية وحدَها على أنها مسالكُ مُقَدَّرةٌ لإعداد السلامة فى الحياة الآخرة ، ومن القليل جداً أن كانوا يكترثون لِمَا كان يَقِفُ نَظَرَ القدماء من الأخلاق الاجتماعية والمدنية ، وعلى العكس يَجْعَلُ ابنُ خلدون مكاناً كبيراً لعلم الأخلاق الاجتماعىّ ، وهو يَعْتَدُّ ، ، على الخصوص ، بعافية العَصَبة الخُلقية و بما يُمْكِنُ أن يكون لسلوك الفرد من انعكاسٍ تحت تَوَتُّر المجتمع .

وفى كلتا الحالين يُظْهِرُ مؤلِّفُنا جَبَرِيةً مُعَيَّنَةً جِدًّا ، حتى مَيْلًا كبيراً بعضَ الشىء نحو التشاؤم ، وقد رأينا ، من حيث الأفرادُ ، كيف يَلُوحُ أنه يُوَكِّدُ صدورَ أطوارهم الخُلُقية عن الأحوال المادية التى يُوجَدُون فيها ، وإلى هذا المَظْهَرِ الأول للجَبَريةِ يُضَافُ مَظْهَرٌ آخرُ ، وهو المشيئة الإلهية التى يتكلم عنها ابنُ خلدون غالباً بأقصى تعابير « الجَبَرية الإسلامية » وهى : « الإيمان بالقَدَرِ خيرِه وشَرِّه من الله » .

وعندما يتكلم مؤلِّفُنا عن مختلف مُيُول الإنسان لا ينفكُّ يَضَعُ نُصْبَ عينيه فِعْلَها فى المجتمع ، فبهذا الصَّدَد تَظْهَرُ مناحيه ، وهو ، مع أنه لا يَضَعُ قواعدَ بحَصْرِ المعنى ، و إنما يُقَدِّرُ أن جميع الأمور تَقَعُ بقَدَر ، ليس أقلَّ وضعاً لأحكامٍ تكون

بالغةَ الصّراحة فى بعض الأحيان ، فهو يَضَع قوةَ النفس والاعتدالَ فوق جميع الفضائل ، وهو يَصْنَع ، كما صنع فلاسفةُ القرون القديمة ، ويستمسك بعَيْن الأسباب فيَمْدَحُ الكَفَافَ لِمَا يَنْطَوى عليه الكَفَافُ من الفضائل الاجتماعية تماماً ، والحقُّ أن الكَفَاف الذى يُثْنِى عليه ابنُ خلدون أشدُّ من مَثَلِ المواطن المعتدل الأعلى ، ولكن مع اليُسْر ، ذاكَ المَثلَ الذى وَصَفه لنا أرسطو وأفلاطون ، فبما أن مؤلِّفَنا وُضِع فى بلدٍ كان ، فى ذلك العصر على الخصوص ، أكثرَ حِرْماناً من بلاد اليونان ، فإنه جعل من نفسه عالِمًا نظرياً فى خُلُقيةِ بلدٍ فقير ، بلدٍ زاد فقرُه شِدّةً بالفوضى من ناحية ، وبالاستبداد من ناحيةٍ أخرى ، والفوضى والاستبدادُ يتسابقان فى مَنْع كلِّ نهضة اقتصادية .

ويَظْهَر أن ابن خلدون ، حين يتكلَّم عن هذه الفضائل التى يُعْجَبُ بها ، يَغْفُلُ عن اعتباراته الخاصة التى يَصْدُر بها نوعُ العيش عن طبيعة البلد وطُرُزِ الإنتاج ، وكان فلاسفةُ اليونان يَرَوْن ، حتى فى المدينة المِثَالية التى يَبْذُلون جُهْدَهم فى تَمَثُّلها ، وجوبَ جَعْلِ مكانٍ للرِّقِّ ولضَرْبٍ من استعباد الطبقات الدنيا وقبولِ هذين الأمرين ، وأما مؤلِّفُنا فعنده أن المجتمعَ المِثَالىَّ ، أى الذى لا يَسْتَعْبِدُ الإنسانَ ، هو القبيلةُ البدوية المؤلَّفة من رُعاةٍ فارغين من العمل متوحِّشين يَرَوْن فى قناعتهم المتناهية وفى بسالتهم أحسنَ الدعائم لاستقلالهم ، وكانت هذه الحالُ تَبْدُو له أمراً وحيداً لصيانة الفضائل الحربية والأخلاقِ فى القبيلة ، فمتى دعا الناسُ سلطةً أخرى غيرَ سلطة عَصَبتهم المباشرة للقيام بحمايتهم وَجَدَ ابنُ خلدون أنهم يقومون بالخُطوَة الأولى نَحْوَ هَوانٍ يُعِدُّهم لمعاناةِ طُغْيانٍ قريب ، « فمن عوائق المُلْك حصولُ المَذَلّة للقَبِيل والانقيادُ إلى سواهم ، وسببُ ذلك أن المَذلة

والانقيادَ كاسران لسَوْرَة العصبية وشدَّتها ، فإن انقيادَهم ومَذَلتهم دليلٌ على فُقْدانها ، فما رَئِمُوا للمَذَلة حتى عَجَزُوا عن المدافعة ، ومن عَجَزَ عن المدافعة فأَوْلى أن يكون عاجزاً عن المقاومة والمطالبة . . . ويُلحَقُ بهذا الفَصْل فيما يُوجِبُ المَذَلةَ للقَبِيل شأنُ المَغَارِم والضرائب ، فإن القَبِيل الغارمين ماأَعْطَوُا اليَدَ من ذلك حتى رَضُوا بالمذلة فيه ، لأن فى المَغَارم والضرائب ضَيْماً ومَذَلةً لا تحتملهما النفوس الأَبِيَّة إلا إذا استهونته عن القتل والتَّلَف » ، فهذا الزُّهدُ الذى يُشِيدُ ابنُ خلدون بذكره ، إذ يُعَانى بهذا ، كما هو الراجح ، نفوذَ مذاهب الصوفية وطُرُقِهم الكثيرة جدًّا فى ذلك العصر، يُلاَقيه ابن خلدون ويُعْجَبُ به ، أيضاً ، فى أحوالٍ أخرى غيرِ الحياة البدوية ، وهكذا فإنه يُحَدِّث بعباراتٍ ثنائيةٍ عن تلاميذَ عَرَفهم فرأى أنهم يَغْتَذُون باللبن حَصْراً فى سنينَ بكاملها ، وهو يقول إن هــذه الحِمْيةَ كانت تجعلهم أكثرَ فضلاً وذكاءً معاً .

بَيْدَ أن تشاؤمَ مؤلِّفنا يتجَلَّى عندما يقول لنا مُؤَكِّداً إن أصلحَ التدابير لا يقاوِم تقريباً تأثيرَ الترف المُقَوِّضِ للكِيَان ، حتى إن الدين لا يَبدُو له زاجراً كافياً لإبقاء الناس ضِمْنَ الصراط المستقيم ، « والشَّرُّ أقربُ الخِلال إلى الإنسان إذا أُهْمِل فى مَرْعَى عوائده ... وعلى ذلك الجَمُّ الغفيرُ إلاَّ مَنْ وَفَّقه الله » .

ولكنَّ ابنَ خلدون ليس فَوْضَوِيًّا قَطْعاً ، أَجَلْ ، إنه يَرْفَعُ عقيرتَه ضِدَّ نتائج الطغيان ، ولكنه يَميزُ ، تماماً ، بين الانقياد لإرادةٍ خارجية والإذعانِ الذاتىِّ لحُكْمٍ انتُحِلَ واعْتُقِدَ ، « فالأحكامُ السلطانيةُ والتعليمية مُفْسِدةٌ للبأس لأن الوازعَ فيها أجنبىٌّ ، وأما الشرعيةُ فغيرُ مُفْسِدةٍ لأن الوازعَ فيها ذاتىٌّ » ، وهكذا يُوضِحُ روحَ الناس الذين نَسَجُوا مأثرةَ الإسلام ، فقد كان لدى هؤلاء مَثَلٌ

دينيٌّ عالٍ يُتيحُ لهم قبولَ نظامٍ من غير أن يَفقِدُوا روحَ الاستقلال بسببه ، أى إن اتحادهم كان يأتيهم من أنفسهم ومن حماستهم ومن انقيادهم للشريعة ، لا عن خَوْفٍ من السلطان ، « فالأمرُ كان فى أوّله خلافةً ، ووازعُ كلٍّ واحدٍ فيها من نفسه ، وهو الدين ، وكانوا يُؤْثِرونه على أمور دنياهم ... » .

ويَمْضِى زمنٌ ، فتَضْعُفُ هذه الخِلالُ ، فَيَظْهرُ عُنْفُ العَصَبَاتِ بدلاً من الرِّفق الذى كان فى بدء التاريخ الإسلاميِّ ، وقد « صار الأمرُ إلى المُلْك وبَقِيَتْ معانى الخلافة ... ولم يَظْهَر التغيُّرُ إلاَّ فى الوازع الذى كان دِيناً ثم انقلب عصبيةً وسيفاً . . . ثم ذَهَبَتْ معانى الخلافة ولم يبْقَ إلا اسمُها وصار الأمرُ مُلْكاً بَحْتاً » .

وقد لاحَتْ لدى مؤلِّفنا تلك الفكرةُ التى تَصْنَعُ مَثَلَ المجتمعاتِ الديموقراطية الأعلى ، أى الخضوعَ الذاتىَّ ، من بعض الوجوه ، للقانون الذى يَصِيرُ جزءاً مُتمِّماً لشخصية المواطن ، وعند ابن خلدون أن هذه الحالَ غيرُ ملائمةٍ للحضارة ، ولا تُوجَدُ عنده دُوَلٌ متمدنةٌ لا يَسُوسُها مَلِكٌ مطلقٌ أو جماعةٌ من الأعيان غيرُ مقيدة ، ولِذا فإنه يَضَعُ هذا المثلَ الأعلى فى شِبْه بَرْبَرِيةِ البدويين الفطريين تقريباً ، ونُبْصِرُ أن فكرته تَتَمَخَّضُ ضِمْنَ برهانٍ عنيفٍ ذى حَدَّيْن ، فهو قد ناقش حَوْلَ المسئلة التى ستُوضَع فى الغرب فى القرن الثامنَ عشرَ ، مع رُوسُّو على الخصوص ، وذلك بعباراتٍ يُوجَدُ بعضُ الشَّبَه بينها وبين عبارات هذا ، فهو يَرَى مِثْلَه ماللدول الكبيرة والمُدُن العظيمة والحضارةِ والثَّقافة الذهنية والنعيمِ المادىِّ من تأثيرٍ مفسدٍ للأخلاق ، وكلاهما يعتقد أن هذا التقدمَ ، المرغوبَ فيه من ناحيةٍ أخرى ، ينطوى على الاستبداد والفساد اللذين يُحقِّقان نتيجتَه المُذِلَّةَ للأفراد .

وعنــد ابن خلدون أنه يَجِبُ الاختيارُ بين البَرْبَرِية والعبودية ، فيَــكُونُ هنالك ، كما يَلُوح ، ماأَدْلَى به جميعُ المفــكِّرين من جوابٍ عن السؤال الذى وُضِعَ لهم للمرة الأولى ، وليس الاستقلالُ والشَّرَفُ ملائمَيْن للحياة الحضرية ولا للتَّرف اللذين يَفْتَرِضان عبوديةَ أكبرِ عَدَدٍ ، ومن الأمور المؤثِّرة أن يُرَى أحــدُ المبشرين بعلم الاجتماع واقفاً عند حــدٍّ أولِ تَضَادٍّ تَوَدُّ مجتمعــاتُنا الحــديثة أن تَقْضِيَ فيه .

الفصل العاشر

مَقامُ ابنِ خلدون الذهنيّ

من المهمّ فى نهاية هذه الدراسة أن نحاول الاشتمالَ على أثر ابن خلدون بنظرةٍ إجمالية .

أَجَلْ ، إن ابن خلدون ذو شخصيةٍ بارزة من نوعٍ خاصّ ، وذلك أن من العادة كَوْنَ رجالِ الدرس القائمين بالبحث الطويل والعاملين فى حَقْل التدقيق يَبْدُون ذوى طبيعةٍ مضادّةٍ للفعل ، وذلك على العكس من ابن خلدون الذى ترى أن تدقيقَه الشامل الدالّ عليه فى آثاره كمؤرِّخٍ وثقافتَه الواسعة كنظريٍّ وفقيهٍ وفيلسوفٍ لم يَفصِلاه عن العالَم الخارجىّ قطعاً ، فهو قد ظَلّ ، بدرجةٍ نادرة من نفوذ البصيرة ، راصداً حاضراً لاقتطاف ماتَنْطَوِى عليه الحياةُ المحيطة به من المعارف ، وهو قد بَقِىَ رجلَ عملٍ أيضاً ، حتى إنه يُمْكِنُ أن يقال إنه كان هكذا بإفراطٍ فى قسمٍ مهمٍّ من حياته ، ومن النادر أن تجِدَ مِثْلَ سِلْكِه مايَضِيق به الصدرُ وما هو حافلٌ بصُروف الدهر وبالسقوط والعَوْدِ إلى السَّعْدِ وبالرِّحْلات والمغامرات ، ولا بُدّ لفيلسوفنا ، كَيْماَ يَكُونُ من العناد مايَقْضِى معه حياةَ كِفاحٍ خَطِر وانتقالٍ مستمرٍّ ، من أن يكونَ حائزاً ، بجانب مَيْلِهِ إلى الدرس والتأمّل ، طُمُوحاً لا يشبع ولا ينفكُّ يَشْغَل البـال ، أىْ سجيةَ مغـامرٍ من الطراز الأول .

ويَدُلُّ جميعُ مانَعْرِف عن ابن خلدون على وجود بسالةٍ عظيمة واستقلالٍ كبير وكثيرِ زهوٍ فى طبعه ، ويَلُوحُ أنه فى منازعاته ومؤامراته لم يتردّد قَطُّ فى تَعْرِيض نفسه للخطر ، حتى إن من المحتمل أن كان يَبْدُو مجازِفاً فى الغالب ، وهـذا

يُفسِّرُ عدداً من نوائبه ، ولمّا شاب بعد زمنٍ وتَعقّل اعتزل فى القاهرة ، وقد أوجب مَنْصِبُ قاضى المالكية الذى شَغَله انتزاعَه منه عِدَّةَ مراتٍ بسبب طبعه « الصارم الشديد » الذى كان يَحْمِلُه على مصادمة الأقوياء غالباً .

وما كان يُمْكِنُ أن يَفُوتَ شخصيةً بارزةً بهذ المقدار أن تتجَلّى تجلّياً محسوساً فى أثرٍ لها ، وما دُعِىَ بالمحسوسية هو الوصفُ الرئيسُ للمقدمة ، فالمؤلِّفُ قد وَصَفَ الوقائعَ فيها ، وهو قد بَذَلَ جُهْدَه فى استنباط سُنَنٍ منها غيرَ مُحدِّثٍ إيانا عن مُفَضَّلاته وعن مَثَلِه الأعلى ومُيُوله ، ولكن أليست هذه المحسوسيةُ تشاؤماً مُقَنَّعاً كما هو الأحرَى ؟ إن ابن خلدون رجلُ دولةٍ سيئِ الحظِّ يَلُوح أنه يَقول فى كلِّ دقيقة : « إن ما أُعَبِّرُ عنه من سُنَن التاريخ يُورِث الغمَّ ، ولكن هذا هو شأن العالَم » ، ويشتدُّ هذا الطبعُ المتشائمُ بما يتردَّد صراحةً أو ضِمْناً فى بياناته النظرية دائماً ، وذلك أن معرفة الوقائع لا تُسْمَحُ مطلقاً ، كما يَرَى ، بأن يؤثر فيها تغييراً لتعاقبها ، فالجَبَريةُ ظاهرةٌ فى كلِّ صفحة من المقدمة ، وهو يستطيع أن يقول كما قال أحدُ الكُتَّاب المعاصرين : « إن التجربةَ مصباحٌ يُنِيرُ السبيلَ الذى يُجاز » .

ومن المحتمل أن يكتفِىَ طالبٌ ممتازٌ فى شبابه كابن خلدون ببهجة الدرس فى أوقاتٍ أقلَّ اضطراباً ، بَيْدَ أن دَوْرَ فُتُوَّتِهِ وُسِمَ بطابع الزَّعازِع ، فقد حُوصِرَت تونسُ واحْتُلَّت ونُزِعَ العَرْشُ من الأسرة المالكة ، ثم تَمَرَّدت القبائل وتمَرَّد الحَضَريون ، فأدى هذا إلى تبديل بيت المُلك من جديد ، وذلك إلى أن الطاعونَ أهلك مُعْظَمَ أهل المِصْر وأمات أبَوَى الطالب الفَتَى ، وعاد لا يَكْفيه أن يَطْلُب راحةَ البال وحياةَ التأمل حتى يَجِدَهما ، وكان من طبيعة الحوادث الهائلة بهذا المقدار

أن تزَلزل إيمانهَ بتأثير الدرس والتأمل ، وسيكون لابن خلدون بعد الآن طَبْعٌ مقسوم ، سيكون ذهنيًا قليلَ الإيمان بفائدة دروسه النظرية ، مُنْكِراً لذلك فى بعض الأحيان ، وسيكون سياسيًا مثاليًا مُتَحَسِّراً على الدولة القوية المتمدنة الفاضلة (التى يَعُودُ إليها دائمًا عادًّا إياها نَمُوذجاً عزيزَ المَنَال حين يتكلم عن الخلفاء الأولين) ، ولكن مع اضطراره بفعل سوء الزمن إلى التَّدَنِّى لِلْكَيْد وأعمالِ العُنْف الفوضوية التى يَعْرف ، مع ذلك ، نتائجَها المُخرِّبة للمجتمع .

ولكن ابن خلدون لم يكن أكثرَ سعادةً فى هذا السِلْك المُغَامِر حيث عَزَم أن يَعْوِىَ مع الذئاب ، فقد جَعَلَ الفيلسوفُ من نفسه نديمًا ومؤتمِراً ودِبْلُمِيًّا ومأجوراً ورئيسَ عِصابة ، وقد كان وزيراً وسفيراً وقائداً ، وقد كان بالتعاقب فى خدمة أهمِّ البيوت المالكة بإفْرِيقية الشمالية ، وبالأندلس أيضاً ، وذلك من غير أن يُوَفَّقَ لرَفْع سوء الحَظِّ الذى كان يلازمه ، سوءِ الحظِّ الذى لا يَسَعنا غيرُ التوجُّعِ منه بلا رِثاء ، وذلك لأن ابن خلدون لو اتَّفَقَ له سِلْكٌ جميلٌ لغَدَا عظيماً راضياً مُغْنِياً الآدابَ بمجموعاتٍ من المبادىء والأمثال المُبْتَذَلة عن الحكومة كالتى وُجِدت كثيراً ، بَيْدَ أن المصائبَ صَدَمت الفيلسوفَ الطامح بعنفٍ ، فأنعم النظر فى كلِّ مرةٍ بما حَلَّ من النوازل المؤلمة فأراد معرفةَ عِلَلِها ، فساقه هذا إلى محاولته «إيضاحَ» هذه الحوَادثِ التاريخية والجهازِ الذى يهيمن على ارتقاء بعض الناس إلى السلطة والسيادة ، وهو فى كلِّ مرةٍ يَسْتأنف الصِّراعَ بعَطْفةٍ أخرى فينتقل من الائتمار إلى الدِّبْلُمِيَّة أو الإدارة أو القتال ، إلخ ، فهذه تَجْرِبةٌ مُخْتَلِجَةٌ فى الحياة ، هذه تَجْرِبةٌ تكون غنائيةً أحيانًا ، فلا بُدَّ من أن تُبْدِىَ له « تعليمَ أرسطو وإفادةَ موبذان » ، اللذين يتكلَّم عنهما مع كبير ازدراء ، شاجبيْن غيرَ مُحَكَّمَيْن إلى الغاية .

ووُجِدَ من آخَذَ ابن خلدون على ما أبداه من تَقَلُّبٍ وعدمِ ثباتٍ نحو سادته المتتابعين ، فمن الواجب على اللائم أن يَضَعَ نفسه فى العصر الذى كانت تَقَعُ فيه هذه الأمورُ حتى يُصْدِر حكماً سديداً فيها ، فإذا ما رُجِعَ إلى تاريخ ذلك العصر ، وهذا فى جميع البلدان ، ظَهَرَ أنه لم يُوجَدْ حينئذٍ خيانةٌ يُقْضَى بأنها شائنةٌ حقًّا فى غيرِ حَقْلِ الدين ، فإذا عَدَوْتَ هذا وَجَدْتَ الجنودَ ورجالَ الدولة كانوا يَخْدِمُون سيداً أو بيتاً مالـكاً ، لا وطناً كما فى أيامنا ، وما كانت هَيُولَى الحوادث لتستطيعَ غيرَ الانعكاس على الضمائر فى ذلك الدَّوْر المضطرب الذى كانت تَقْطَعُه إفْريقية الشمالية .

ويُوجَدُ سببٌ آخرُ لهذا العَزْم الموجب للغمِّ فى ابن خلدون ، وهو أنه لم يكن من السَّهْل أن يُوَفِّقَ بين مُيوله كرجلِ درسٍ ورجلِ عَمَل ، والحقُّ أنه كان لا مَعْدِل لهذا الرجل العالِم من أن يُقَدِّر ، مع الإعجاب ، أطايبَ الحضارة وحياة المدن ، ولـكنه كان لديه ، أيضاً ، حِسُّ الزَّهْو والاستقلال ، وما كان يَرَى فى ذلك الحين كان يَدُلُّه على أن هذين المثلين العاليَيْن متناقضان ، أى إن أولئك الذين كانوا يريدون الاستمتاعَ بالحيـاة الحضرية كانوا مُعَدِّين لمعاناة وصاية الأمير الطاغية وغارات القبائل المُقَاتلة النَّهَّابة ، وعنده (والتجربةُ تؤيِّدُ هذه القاعدةَ) أن قوة أعرق الناس فى التوحش تَسُوسُ أعرقَهم فى الحضارة ، وكان الأمرُ فى إفْريقية الشمالية دائماً هكذا منذ سقوط رومة ، والتاريخُ فى كلِّ مكانٍ آخرَ يُقَدِّم أمثلةً كثيرةً على هذا الصِّراع .

ويعتقد ابن خلدون ، الذى أقام مِنْهاجاً من نتيجة مشاهداته أكثرَ من نتيجةِ دراسته أيضاً ، اعتقاداً جازماً أن كلَّ مِصْرٍ متمدنٍ يَقَعُ تحت ضَرَبات البرابرة

سريعاً جداً لا رَيْب ، وذلك إلى أنه لا يعتقد أن تعاقب الدول صُعُوداً وسقوطاً يَـكُون تَدَرُّجاً نَحْوَ أيِّ تقدُّمٍ كان ، والواقعُ أنه لا صلةَ مشتركة بين تَصَوُّره وبين عَصرِ القدماء الذهبيِّ ، فعنده أن الجماعة والناسَ الذين عاش بينهم ذريةٌ فاسدون للمسلمين الأولين ، وهو فى هذه النقطة يوافِقُ العَنْعَنَةَ التى سادت با كراً والقائلةَ بكمال بُنَاةِ الإسلام وانحطاطِ ذراريهم ، وهذا اعتقادٌ تقليدىٌّ لدى المسلمين، وهو يُوضِحُ مقداراً كبيراً من أهمِّ الوقائع فى تاريخهم ، وذلك أن جميع المصلحين الذين ظَهَرُوا ، فى شمال إفْريقية على الخصوص ، زعماء سياسيون ومؤسسون لبيوتٍ مالـكة بَرَزُوا كأنهم يريدون إعادة الإسلام إلى صَفَائه الأول .

وإن ابنَ خلدون الذى عاش فى عصرِ انحطاطٍ لا جِدالَ فيه كان ، أيضاً ، عالِمَ الانحطاطاتِ النظرىَّ بعينه ، فما يُلَاحَظُ أن ابن خلدون قد تَرَيَّثَ باختياره عند دِراسة السُّنَن التى تزُول بها الدول أكثرَ من تَرَيُّثِهِ مختاراً عند دراسة السُّنَن التى تسيطر على ظهورها ، وأدقُّ من هذا أن يقال إنه تَرَيَّثَ عند النُّتُوء الذى تَلِدُ به الدولُ الجديدة بخراب قديمها .

ولا يَظْهَرُ أنه يَرَى إمكانَ وجودِ تحسينٍ ، ولا وجودِ تَقَدُّمٍ ، حتى إن رَجِيعَ الحيوية الذى يُنَبِّهُ إلى وجوده فى بدء الدول عند ارتقاء بيتٍ مالكٍ جديد ليس سوى وَميضٍ مُؤَقتٍ لا يَلْبَثُ أن يَنطفىء ، وهكذا فإن هذه الدورة النَّمطية لارتقاء البيوت المالـكة والدول وسقوطِها لا تَشْتمل عنده على أىِّ مبدإٍ مفيد ، وهو مِثْلُ ڤيكو الذى لا يَـكُون خَطُّه الحلزونىُّ غيرَ نازل .

وهنالك وصفٌ أخيرٌ فى طَبْع ابن خلدون ، وهو أنه يَلُوح قليلَ الإيمان

بالشخصية ، وهو حين يتكلم عن طبع الناس الفطرىّ يَظْهَر أنه يقول بعدم وجودِ أيةِ أهميةٍ له ، وبأن شخصيتهم تتوقفُ على البيئة والتربية فقط ، وإذا عَدَوْتَ إعجابَه بالمسلمين الأولين لاح أنه لا يؤمن بوجود الأبطال والعباقرة ، وأما الحوادثُ التاريخية فإنه يرَى أنها تقع مُسَيَّرَةً بعللٍ لاسلطانَ لشخصية الإنسان عليها ، وهكذا فإنه لا يتعلَّقُ بإرادة مَلِكٍ أو ذكائه تأخيرُ الدورة المُقَدَّرة للأجيال الأربعة ، وما يكون من ارتقاء بيوتٍ مالكةٍ يكون نتيجةَ انحطاطِ البيوت المالكة التى تَعْقبُها وعصبيةِ أنصارها ، ولِذَا فإن جميعَ هذا يكون من عمل النُّهْزَة التاريخية وابنَ ساعتِه ، وإذا كان ابنُ خلدون قد سار فى حياته كَيَّاداً غيرَ متردِّدٍ غالباً لم يؤمن هذا المَكْيَافِيلِىُّ بالأمير قبل الاختبار .

ويَمْضِى قرنٌ على ابن خلدون فيَظْهَرُ فى هذا « العالَم النصرانىِّ » ، الذى كان سيِّئَ المعرفة به كثيراً ، أثَرٌ فى الفلسفة السياسية يَدْعُو من عِدَّة وجوهٍ إلى مقارنته ببعض أقسامٍ من المقدمة ، فقد كان مَكْيَافِيلِّى ، كابن خلدون ، رَجُلَ دولةٍ قليلَ الحظِّ من ناحيتين ، من ناحية سِلْكه الذى وجب عليه أن يَرْضى به مع ما بَذَلَ من جهودٍ فى عدم تمثيله غيرَ دورٍ ثانوىّ ، ومن ناحية مُثُلِه العليا لِمَا يألم من الحياة فى عصرٍ كانت الاختلاجاتُ فيه تُعِدُّ انحطاطَ إيطالية السياسىَّ ، وقد تَعَزَّى مَكْيَافِيلِّى ، كابن خلدون ، عن عدم مشاهدته قيامَ دولةٍ قوية مُوَحَّدة كان يَتَمَنَّاها بتحليله الجهازَ الذى تَظْهَرُ به الدول أو تنحلُّ .

وهنالك مقارنةٌ أخرى بين مَكْيَافِيلِّى وابنِ خلدون قائمةٌ على ما أعار المؤرخُ الفلورنسىُّ من التفاتٍ إلى النظام الحربىِّ ، ويَرْوى لنا مترجموه أنه أراد أن يكون

قائداً ، وهو ، إذ لم يستطعْ ذلك ، بَدَا مُدَرِّباً لِمِليشْيَا الإمارة ، وكان من مَيْل ابن خلدون إلى الشؤون العسكرية أن أفْرَد عِدّةَ فصولٍ من المقدمة للحركات الحربية ، ومن جهةٍ أخرى تَرَى القلورنسيّ لم يَسِرْ فى أثَره على غِرار التونسيّ فيَرْسُمَ نظريةً عامة عن العصبية واتحادِ المجتمعات ، بل ذَهَب ، فى عصرٍ كانت الحربُ فيه من عَمَل المرتزقة ، إلى جَمْعِ جيوشٍ قومية تَقُوم بالدفاع عن وطنها الخاصّ ، وعَرَض على الإمارة مشاريعَ كثيرةً لتنظيم مِلِيشْيَاتٍ حُقِّقَ قسمٌ منها .

وكنا قد قارَنَّا بين ابنِ خلدون ومُفَكِّرٍ عظيمٍ آخر من مفكِّرى الحضارة ، فابنُ خلدون ، كجان جاك رُوسُّو (الذى يَبْدُو أساسُ هذه الفكرةِ عنده إدامةً للقرون الوسطى ومواصَلَةً لبعض مؤلِّفى القرون القديمة) ، يُبْدِى إيماناً متيناً بفضائلِ الزُّهْد ، وهذا إلى أن هذه الفكرةَ بَقِيَتْ خافيةً حتى القرنِ الثامنَ عشرَ ، فوَجَبَ ، للوصول إلى نظريةٍ معاكسة ، أن يُنْتَهَى إلى مَنْدِڤيل وقصةِ نَحْله ، وإلى سان سِيمُون وفُورْيه بعد حين ، بَيْدَ أن هذه المقارنةَ تُسْفِرُ عن فروقٍ عميقة ، فعند جان جاك رُوسُّو ، كما عند ابن خلدون ، يتألف سُكَّان المدن من أناسٍ أفسدتهم الحضارة ، ولكن الفيلسوف الجِنِيفِىّ يَعرِض الإنسانَ الفطرىّ ، يَعْرِض إنسانَ الطبيعة ، موجوداً مملوءاً صلاحاً وحِلْماً وفضائلَ شِعْرِيةً رِعائيةً ، وأما ابنُ خلدون فعنده أن هذه الفضائلَ الابتدائيةَ التى تَفْسُد فى المُدُن ليست شعريةً رعائيةً قَطْعاً ، بل هى ، على العكس ، قائمةٌ على الغِلْظةِ وروح القِتال ، أى شظَفِ العيشِ وعادةِ الحرب والعصبيةِ المطالِبةِ ، أى الصفاتِ التى تجعَلُ من الزمرةِ البدوية قَبِيلاً مرهوبين .

وما يَحْمِلُ ابنُ خلدون من خُيَلاء يَحْفِزُه إلى الاختيار بقوةٍ ماوجَبَ ، كما يَرَى ، أن يُخْتَار بين العبودية فى دولةٍ منظمةٍ والحريةِ فى قبيلة ابتدائية ، ولكنْ مع تَجَمُّلِها بعصبيةٍ قوية ، ولكنْ مع عدم إخفائه عطفَه الشاملَ على القبيلة المستقلة ، (وَمَثَلُه كَمَثَلِ نِيتْشِه فيما بَعْدُ إذْ يَلُوح أنه يقول إن استعباد الأكثريةِ من شروط الحضارة ، ولكنْ مع استحسانه مَن يَأْبَوْن أن يَخْدُمُوا و إيثارِه أهلَ البدو المختالين الذين لا يَبْدُون فى المُدُن إلاَّ للاستيلاء عليها وظهورِهم سادةً لها .

* * *

وتَجِدُ مزيةَ ابنِ خلدون البارزةَ فى تفضيله الملاحظةَ على البرهنة المُجَرَّدة ، وهو ، مع اطلاعه على منطقيات أرسطو وكتب المَناطِقة من العرب ، لم يقتصر ، عندما يريد أن يتفلسف ، على البدء باستنتاجاتٍ أُتِىَ بها سائراً من المبادىء اللاهوتية أو الفلسفية ، وهو من هذه الناحية يَنْبِذُ الفلسفةَ الكلامية التقليدية وَيبْدُو مُبَشِّراً بفلسفة التاريخ وعلم الاجتماع القائمَيْن على ملاحظة الوقائع وجَمْعِ مابين أجزائها إن لم يَكُنْ مُوجِداً لهما .

وقد أشرنا فى الفصول السابقة إلى مقدار ما كان لمنظر الدولة المصرية من طبيعةٍ تَحْمِلُ مؤلِّفَنا على التأمُّل وتَدُلُّه على كَوْن نظرياته فى التطور التاريخىِّ لا يُمْكِنُ أن تُطَبَّقَ على جميع البلدان ، ولكن المُقَدِّمة كانت قد أُلِّفَتْ قبل ذلك الحين .

وابنُ خلدون فى جميع أثره يُظْهِرُ إيماناً دينيًّا تامًّا ، فلا يناقِش حَوْلَ أىِّ

اعتقادٍ مطلقـاً ، ولا يُبْدِى أىَّ مَيْلٍ إلى مابعد الطبيعة ولا إلى المماحكات الـكلامية ، ومع ذلك ، وعلى الرغم من كَوْنِ ابن خلدون قد وَكَّدَ موافقتَه للدين الحقيقىِّ ، فإنه يُوجَدُ من النقَّاط فى أثَرِه ما تُبْصِرُ من خِلَاله قرابةً ذهنيةً بينه وبين فلاسفة العرب فى الأندلس ، ولِذا فإنه عندما رَسَم خطوطَ تطورِ المجتمعات الـكبيرةَ لم يُميِّزْ تميبزاً بارزاً بين المجتمعات المؤلَّفة من المؤمنين وغيرها ، وإنما اكتفى بتعداد الأحوال الاقتصـادية والبيئة ، إلخ . . . ويُرَى مالِمِثْلِ مركزِ الانطلاق هذا من مَدًى وما يُمْكِنُ استنباطُه من نتائجِ ذلك ، أَجَلْ ، إنه يَعُودُ غيرَ مرةٍ فى مواضعَ أخرى ، ولـكن مع الإيجاز ، إلى عِلَل الصَّوْلة الأولى التى تُحَرِّكُ القبائلَ البدوية عند ذهابها إلى الحرب لنَهْبِ المدن والقبض على زمام السلطان ، ومن قوله إنها تَصْنَعُ ذلك فى الغالب بحُجَّة الدِّين ، فـكلمةٌ مثلُ هذه ، يَتَـكَلَّمُ عنها طويلاً فى بلدٍ كان هذا هو الأصلَ فيه لجميع البيوت المالـكة تقريباً ، تَفْتَح باباً للشكِّ لا يَقْبَلُ الجَدَلَ حَوْلَ هـذه النقطة على الأقل ، ثم يتكلم بعد طويلٍ عن الرياضات الروحانية التى يقوم بها الصوفية فيُضِيفُ على عجلٍ قوله : « وقد أنـكرها الأستاذُ أبو إسحاقَ الإِسْفِرَايِنِى » ، أىْ يأتى بنقدٍ صريحٍ وذى تَوْرِيةٍ معاً .

ومن الراجح أن يَكُون أحدُ نوابضِ التفـكير عند ابنِ خلدون ما كان من رغبةٍ فى اتخاذ موقفٍ حِيَالَ مُنَاقراتِ الشعو بيين المشهورة ، فهذه المناقراتُ كانت تؤدِّى إلى تنازعٍ بين القائلين بأفضليةِ المسلمين من العرق العربىِّ والقائلين بتساوى الجميع من أىِّ أصلٍ كانوا ، وكان هـذا الجِدَالُ الذى يَسْهُل أن يُرَى مَدَاه السياسىُّ يَشْغَلُ حَيِّزاً كبيراً فى حياة الإسلام الذهنية ، فى بلاد الأندلس على

الخصوص ، ومن الطَّريف أن يلاحَظ أن ابن خلدون الذى كان عربىّ الأصل من القائلين بالمساواة ، ومما يُدْرَكُ أن تكون آراؤه قد تأثَّرت بما كان من صلاته بمختلف البيوت المالكة البربرية ، ولا سيا بنومَرين ، ومع ذلك فقد كان ، حينما كَتَبَ المقدمة ، بين العرب ، أى بين بنى هلال الذين كان صديقاً لهم ، ومع ذلك فإن هذا الجوارَ وهذا العهدَ لم يُغيِّرا رأيه فى هذه النقطة ، بَلْ ، على العكس ، ترَى أحكامَه فيهم من أشدِّ ما يُمْكِنُ أن يَكون.

غير أن ابن خلدون لم يَكْتَفِ بِمِثْل ماصَنَع مُعْظَمُ القائلين بالمساواة من نَظَرِيِّى المسلمين ، فيُقيمَها على براهينَ لاهوتيةٍ ويُوَكِّدَ ، مَثَلاً ، كَوْنَ جميع المسلمين متساوين أمام الله ، وإنما حَلَّ هذه المسئلة حَلاً مُبْتَكَراً ، فَلْنَذْكُرْ أن دليلَه يشتمل على نقطتين أساسيتين ، وهما : (١) إنه يُوَكِّدُ أن جميع الناس يُولَدُون متماثلين عقليةً ، فلا يَتَغَيَّرون بغير مايُعْطَوْن من تربية ، (٢) إنه ، حين يريد وَضْعَ نظريةٍ إيجابيةٍ عن الحَسَب ، لا يُقيمُ هذه النظريةَ على المَوْلِد ، بل على ذلك النوع من التضامن الذى أطلق عليه اسم « العصبية » ، (وقد ترْجَم دوسلاَنُ هذه الكلمة بروح الجَمْع) (وكذلك يُمْكِن ترْجَمةُ هـذا اللفظِ بالاتحاد الوثيق أو الحُزْمة « مَجازاً ») ، والعصبيةُ هى ماجعل لها ابنُ خلدون معنى مُبْتَدَعاً ، (وقُلْ مِثْلَ هـذا عن كلمة « العُمْران » التى اتَّخَذَها بمعنى « الحضارة » ، مع أنه يَجْدر أن تُطْلَقَ على معنى « الإسكان ») .

ويُسْهِبُ ابنُ خلدون فى الكلام ، بوجهٍ خاصّ ، عن تأثير الاقتصاد فى الحياة السياسية ، فيَذْهَبُ إلى أن طِراز العيش فى المجتمعات وعقليةَ

الناس الذين تتألَّف منهم مرتبطان فى نظامها الاقتصادىّ ، ومما بَيَّنَ أيضاً كيف أن مسائل الجباية تُسَيْطر على دوام الدول إلى حدٍّ بعيد ، وَيظْهَرُ ، من هذه الناحية ، أن نظرياته ظَلَّتْ صحيحةً ، وهى تُطَبَّقُ تماماً على الدول التى يكون اقتصادُها ساكناً .

ثم إن تفضيل ابن خلدون للمشاهدة على البَرْهَنة يَجْعَلُ من مقدمته وثيقةً فريدةً عن تاريخ شمال إفريقية ، وهو يُبَيِّنُ بما يُثيرُ الأَسَى عِللَ ما كان يُمْنَى به هذا البلدُ من تَفَتُّتٍ سياسىٍّ وعدمِ أَمْنٍ ، فَبَيْنا كان النظامُ الإقطاعىُّ فى كلِّ مكانٍ ، تقريباً ، يُؤَدِّى إلى نُظُمٍ ثابتة ، سواء من حيث الاتجاهُ المركزىُّ كما فى فرنسة أو غيرُ هذا كما فى ألمانية ، كان شمالُ إفْرِيقية يَتَّبِعُ سبيلاً معكوساً ، ويَقُومُ السبب الذى يُدْلِى به ابنُ خلدون على كَوْن هذا البلدِ محاطاً بصَحَارٍ تَصْلُحُ ملجأً لجميع المشاغبين ويَطُوف فيها ، فضلاً عن ذلك ، بَدَوِيُّون يُعَدُّون برابرةً مرهوبين مستعدين فى كلِّ وقتٍ لتلبية نداء الطامحين والساخطين ، وهكذا فإنك ، بينما ترى فى أوربة أن المِنْطقة التى تَسْكُنها أممٌ متمدنةٌ قد اتسعت كثيراً منذ غارات المُغُول الأخيرة ، ترَى فى المغرب دوامَ عين الوَضْع كما فى زمن الإمبراطورية الرومانية، وذلك أن المغرب بَقِىَ مؤلَّفاً من مِنْطقة بلادٍ متمدنة عُرْضَةٍ لوعيد البرابرة المجاورين . . . ولو نُظِرَ إلى الأساس لوُجِدَ أن وَضْعَها كان أسوأ مما عليه فى القرون القديمة ، وذلك لأن إقامة بعض المدن فى مَرَّا كُش (ولا سيما فاسُ) ما كان لِيُعَوِّضَ من تخريب إفْرِيقية وأمصارها مطلقاً ومن زَحْفِ العنصرِ البدوىِّ أو شِبْهِ البدوىِّ زَحفاً عامًّا .

وقد وَقَع التطور فى البلدان الأخرى ، منذ القرون الوسطى ، سائراً نحو زيادةِ

نفوذ المدن والحياة الحضرية ، فاقتدى سكانُ الأرياف بسكان المدن ضِمْنَ نطاق الإمكان ، وعلى العكس يَلُوح فى إفْرِيقية الشمالية ، وذلك عند المقابلة بين رواياتِ السُّيَّاح الذين زاروها فى فواصلَ بعيدٍ بعضُها من بعض ، أن أهمية مُعْظَم المدن أخذَ يَنْقُص منذ القرون الوسطى ، والمُدُنُ كانت كلُّها ، تقريباً ، تُنْهَبُ أو تُدَوَّخُ دَوْراً بعد دَوْر ، وقُلْ مِثْلَ هذا عن الأهلين من الزُّرَّاع المُسَالِمِين الذين لم يستطيعوا أن يُفْلِحُوا فى هذه الأحوال ، وهكذا أمرُ مَرَّا كُشَ التى دُهِشَ من عدم مصادفةِ قريةٍ واحدةٍ ، فى بقاعٍ واسعةٍ جدًّا ، ذاتِ خِصْبٍ يُذْكَرُ مع ذلك ، ويَعْرِضُ تاريخُ إفْرِيقية الشمالية فى القرون الوسطى صِبْغَةَ تجربةٍ تاريخية نادرةِ المِثال ، تجربةِ نُكُوصٍ مستمرٍّ ، وترانا ، بفضل ابن خلدون ، قادرين أن نَتَتَبَّعَ فى تاريخه عن البربر ، خُطوةً خُطوةً ، انبساطَ هذه الظاهرات الاجتماعية ذاتِ الاتساع والاعتبار النادرين ، ونَجِدُ فى مقدمةِ ابن خلدون تحليلَها وإيضاحَها .

ثم لا يَنْبَغِى أن يُنْسَى وجودُ أمرٍ آخرَ ذى مَدًى واسعٍ يَدَوِّى فى أثرِ ابن خلدون (المعاصر لغارات المغول) فيأتى مؤيداً لنظريته مُحَقِّقًا لها على مقياسٍ أوسعَ كثيراً مما فى إفْرِيقية الشمالية ، وذلك هو تخريبُ أجملِ ولايات الإمبراطورية العربية فى المشرق من قِبَل أممٍ بدوية أتت من آسية .

* * *

ويَعْرِضُ أثرُ ابن خلدون طابعاً خاصًّا بالقرون الوسطى لا رَيْبَ ، لا بسبب الدَّوْر الذى يُوضَعُ فيه فقط ، بل بسبب روحه أيضاً ، وهو إذا ما قُرِئَ شُعِرَ بالفروق العظيمة بينه وبين تفاؤل عصر النهضة ، وذلك أن إنعام النظر فى روائع الفنِّ

و بدائع الفلسفة القديمة أخذ يَصُبُّ فى أحسن الأذهان بأوربة فى ذلك الحين رَجِيعَ نشاطٍ و إيماناً متيناً (ما قام على ماضٍ لا جِدال فى وجوده) فى الذكاء البشرىّ وفى مُمْكِناته ، وعلى العكس كان ابن خلدون عقليًّا مُسْتَحِياً فيَفْتَرِض مبدئيًّا كَوْنَ علمه لا يُغْنِي فَتِيلاً ما دام مجرى التاريخِ ذو المصائب كما يتمثَّلُه أمراً لا مَفَرَّ منه ، فليس لديه أىُّ اعتمادٍ على حكمة الناس و إخلاصهم ، وتَجِدُ كامناً فيه ما يلازم علمَ نفسٍ هُو بِزَ القائمَ من سِمَات البساطة ، هذه الذهنيَّةَ الأخرى الخاصةَ بالقرون الوسطى ، أى تَجِدُ فيه فكرةَ رجلِ الغنائم الذى لا يُفكِّر فى غير السَّلْب والتَّصَفِ بجشَعٍ لا حَدَّ له .

وهنالك عاملُ تَثْبيطٍ قد يَكُون أخطرَ ما يُمْكِن ، وذلك أن الفنون والعلوم وما تَقُوم عليه عظمةُ الإنسانية أمورٌ يَضَعُها ابنُ خلدون على مستوى أسوإ المُنكَرَات تقريباً ، وإن شئت فَقُلْ إنها تُعَدُّ أشياء ملازمةً لها ، وهو يأبَى أن يرَى فى الدِّراسات جُهداً يَسْبُرُ غَوْر الذكاء أو يُهَذِّب طبيعةَ الإنسان ، وهى ليستْ عنده سوى أطايبَ مُفْسِدَةٍ للحَسَب الحقيقىِّ القائم على العصبية والشجاعة التى لا يُرَدُّ لها جِمَاح ، ومن المحتمل أن كان هذا دِيَةَ الفهمِ الفنِّى البالغ فى الدَّرس ، فِدْيَةَ المناطقةِ المُتَنَعِّمين فى الأندلس أو فارسَ والمُزْدرين للمناهجِ الدقيقة فلا يَرَوْن فى العلم سوى « كَيْفٍ » ، سوى لَذَّةٍ أرقَّ من غيرها ، ويُؤدِّى جميعُ هذه السِّمَاتِ عنده إلى ذلك الاتجاه الذى هو أساسُ العقليةِ الخاصة بالقرون الوسطى ، أى العقليةِ التى تَعُدُّ التقدمَ علامةَ الانحطاط والهلاك ، وهنالك عاملٌ آخرُ ، وهو اللذةُ الخاصةُ الخالصة التى يَصْعُب أن تُتَمَثَّلَ بها فكرةُ

العقوبات والنَّكبات ، وهو الميلُ الشديدُ البالغُ إلى كلِّ مايُذِلُّ الناس ، أى إلى جميع الأفكار والحادثات التى تُحطِّمُ جميعَ صَوْلاتِ اعتدادهم وتفاؤلهم فتَسُوقهم إلى ذُلٍّ عميق وإلى شعورٍ بالعجزِ يُرَى أنه شافٍ ، فهذا كلامٌ بَهْرَجٌ وخيالٌ جالبٌ للنوائب يَصْنَعَان وُعَّاظَ بيانٍ ومخبرين بالمستقبل .

ويَعْلَم مفكِّرو أوربة منذ عصر النهضة أنه يُوجَد وراءهم نماذجُ حضارةٍ وَتنظيمٍ سياسيٍّ أسفرتْ عن آثارٍ جليلة ، فاستنتجوا من ذلك إمكانَ بلوغِ هذه النماذجِ أو الاقترابِ منها ، وعُدَّ الرجالُ الذين ابتدعوها أجداداً تُمْلِي ذِكْرَاهم على الناس تنافساً خصيباً ، وفضلاً عن ذلك فإن القرون القديمة تُقَدِّم من الناحية الاجتماعية نَمُوذَجاً لنُظُمٍ عقليةٍ ناشئةٍ عن جُهْدٍ متصل مع شىء من الاغتباط إصلاحاً لها بفضل الدَّرْس والنِّقَاش ، وهذا وَضْعٌ مهمٌّ إلى الغاية من الناحية الفلسفية ، فمنه تَتَفَرَّع جميع العلوم الاجتماعية وقسمٌ كبير من فلسفة الغرب .

ويَرَى ابنُ خلدون أنه لا يُوجَدُ من الأجداد غيرُ البدويين المتوحشين العارين ، وذلك لأنه فَقَدَ ، كجميع القرون الوسطى ، ذكرى القرون القديمة (ويَلُوح أنه يُصَدِّق الأقاصيصَ العامية القائلة إن ساقية زَغْوانَ ومَسْرَح الجَمّ قد أُقيما من قِبَل العمالقة أو الجنِّ ، وذلك كما فى الغرب حيث يؤمَنُ بڤِرْجيلَ الساحرِ) ، ومع ذلك فإنه (وهذا الطابعُ يوجد فى القرون الوسطى النصرانية) كان يَعْرِف هذه الأمم التى تُثِيرُ نفورَه ، فهؤلاء من الوثنيين ، أى من الملعونين المُلْقَوْن فى نارِ جهنمَ إلى الأبد ، والذين يَرْثِى للانحدار إليهم ، وعنده أن العالَم

بَدَأَ بالإسلام ، فمن الإلحاد أن يُبْحَثَ في موضعٍ آخرَ عن الأمثلةِ أو أن يُرَجَع إلى عنعناتٍ أخرى .

وابنُ خلدون فيلسوفُ دورِ انحطاطٍ ، وما يُعَلِّقُ عليه أثرُه من تجربةٍ هو تاريخُ انحطاطٍ عاش فى وَسَطه ، وإذا ماقُوبِلَ أثرُه بالآثار التى كانت تَنْضَج فى الجهة الأخرى من البحر المتوسط فى العصر عينه وُجِدَ أنه يوحى بطابعٍ من الكآبة والتَّكَمُّش ، وهذه نَفْسٌ تَضَعُ حدوداً لإدراكها من كلِّ جانب ، وما يُبَرْهِن به من أمثلةٍ حِسِّيَّةٍ هى أمثلةُ النُّظُم المَقْضِىّ عليها ، وعادت المأثوراتُ الذهنيةُ التى كَوَّنَتْه لا تُحْيَا بأىِّ ميثاقٍ خارجىٍّ ولا بأىِّ تنافس ، فقد استَنْفَدَت وَثْبَتَها وما تنطوى عليه من قوةٍ ، وستنزوى من الميدان بعد الآن ، فسيكون عصرُ النهضة بغيرها ، ولا غَرْوَ ، فابنُ خلدون جاء فى زمنٍ قُطِعَ فيه نهائيًّا مابين الشرق الأدنى والغرب من صلة ، وذلك بعد أن كانا ، حتى ذلك الحين ، يتعاونان من الناحية الذهنية على قدَر الإمكان .

***

ومن الصعب أن يُعْرَف بشىء من الصحة ماذا كان تأثير ابن خلدون ومدى انتشار كتبه ، وقد كانت نُسَخُ أثره كثيرةً نسبيًّا ، وقد طُبِعَ جميعُه بنصِّه العربىِّ فى غضون القرن التاسعَ عشرَ ، وتُرْجِم إلى التركية .

وفى بلاد اللغة العربية أكثرُ ما تُقْرَأُ المقدمة فى الوقت الحاضر ، ولكن من المحتمل ألاَّ يكونَ هذا غيرَ نتيجةٍ لمُوضَةٍ[1] حديثةٍ نِسْبِيًّا هنالك ، أىْ لمُوضَةٍ

(١) Mode

ترجع إلى القرن التاسع عشر ، والواقع أن هنالك ما يحمل على الاعتقاد بأن أثر ابن خلدون لو كان موضع دراسة دقيقة فى القرون السابقة لأوجب هـذا كتابة تفاسير كثيرة ضخمة عنه ، وهذا إلى أن من خطأ ابن خلدون ألا يكون نموذجاً لجمال الأسلوب وفق المعنى الذى يطلق على هـذه الكلمة فى الشرق ، وابن خلدون يكتب بلغة مستقيمة دقيقة قريبة من لغـة التكلم خالية من التكلف والدقائق النحوية والتحذلق ، ولا تصادف عنـده ، مطلقاً ، تلك البلاغة التافهة التى استحوذت على القرون القادمة ، ولكن ما كان من اعتدال فى أسلوبه غالباً إذا ما أضيف إلى قوة ذهنه بلغ درجة من العظمة حقيقية شامخة .

ومما يجب أن يقال أيضاً كون هـذه الندرة فى التفاسير والغفلة عنها توضح بالأمر القائل إن المقدمة تتناول موضوعات وعرة و إنها تنطوى ضمناً على ذم للنظم السياسية التى بقيت معمولاً بها فى البلدان الإسلامية ، فحول هذه النقطة ، كما حول كثير غيرها ، يشتد سكوت ناشىء عن هـذا التمسك بالقديم الذى استحوذ على جميع مفكرى الإسلام فكان ابن خلدون آخر شاذ عنهم وأسطع .

ثم إن المعارف التى تنبعث من المقدمة بعيدة من أن تكون باعثاً لروح البحث والإقدام على الإبداع ، وما كان نفوذ المقدمة ليستطيع غير تقوية الخضوع وخمود النشاط ، والواقع أن موضوعية ابن خلدون ضيقة بما يثير العجب ، فهى تؤدى إلى قبول كل شىء ، وهى تعلن أن الأمراض التى تصرح بها ، والتى تصف جهازها مع ذلك ، أمور حتمية غير مطابقة لطبيعة الأشياء .

ولا مراء فى أنه كان يظهر ، فى أزمان أخر ، تلاميذ يستنبطون من المقدمة

مااشتمل عليه من نتائجَ عمليةٍ ، ومن المحتمل أن كان المؤلِّفُ يستنبطُها بنفسه ، ولـكن لا يَجُوزُ أن يُنْسَى أن ابن خلدون كان رَجُلَ بلاَطٍ وأنه قام بعملٍ مُدَوِّنٍ وقائعِ عصره ، فـكان هـذا قليلَ الإعدادِ له سَلَفاً كما يُعَبِّرُ عن آراء مُثِيرَةٍ للفِتَن، ولْنَعْتَرِفْ، مع ذلك ، بأن المقدمة أثرٌ غريبٌ فى جرأته من حيث صدورُه عن رجل بلاطٍ .

ولـكنَّ صوتَه بَقِيَ بلا صَدًى على كلِّ حالٍ ، ولو كانت الأحوالُ غيرَ تلك لـكان أثرُ هـذا المُبَشِّر العبقريِّ مُبْدِعاً صائلاً لعلمٍ ولاستطاعَ أن يُوجِدَ سلسلةً طويلة من الدراسات فيَـكُونَ نقطةَ انطلاقٍ لمذهبٍ ، ولم يَحْدُثْ شىءٌ من هـذا ، فقد كانت المقدمةُ آخِرَ نورٍ لما سُمِّيَ بحَقٍّ دَوْرَ النهضةِ العربىِّ الذى وَجَبَ انتقالُ مَشْعَلِه إلى أوربة فيما بعد .

المصادر

المخطوطات

إن المخطوطَ الوحيدَ للمقدمةِ المعاصرَ للمؤلِّف، حقًّا، موجودٌ فى مكتبة جامع القَرَوِيين بفاسَ، وهذا المخطوطُ بالكتابة المغربية الواقعُ فى مجلدين أُرْسِلَ من القاهرة من قِبَل ابن خلدون نَفْسِه هِبَةً منه لهذه المكتبة، والواقعُ أنه أُعِيدَ النظرُ فى هذا المخطوطِ من قِبَله، ويَأْتى على رأس المجلد الأول صكُّ الهبةِ المكتوبُ والمُوَقَّعُ بيده، وقد قام اثنان من المُوَثِّقِين فى القاهرة بالشهادة على صحة هذا العقد وشَرْعِيَّة الإمضاء، وقد وَسَمَ ابنُ خلدون نَفْسُه ذلك الكتابَ بطابع التأبيد إذْ وَقَفَه بذلك العقد على تلك المكتبة، ويَنْطَوِى هذا المخطوطُ، الذى استطعنا أن نَفْحَصَه بما قام به من معروفٍ مندوبُ الحكومةِ والرئيسُ العسكرىُّ مسيو ترُوشِه، على خاصيَّةٍ طَرِيفة باشتماله فى آخر المُجلَّد الثانى على أغانٍ باللغة العامية، وعند هذا العالِم بالثَّقَافة العربية أن بعض هذه الأغانى من وَضْعِ ابن خلدون فى شَبَابه حين إقامته بفاسَ، والواقعُ أنها تحتوى تراكيبَ وتعابيرَ لا يَزال يُوجَدُ اليوم منها فى لهجة أهل فاس .

ويوجد فى المكتبة نفسها مخطوطٌ للتاريخ العامِّ معاصرٌ للأول ، ويُرَجَّحُ أنه قسمٌ من عَيْن الهِبَة ، ولكن بخطٍّ مَشْرِقيٍّ وتقديمٍ وتجليدٍ فاخر جِدًّا ومُزَيَّنٍ ببعض الزخارف .

وفضلاً عن ذلك تُوجَدُ نُسَخٌ خطيةٌ كثيرةٌ عن المقدمة على الخصوص ، فتَجِدُ كثيراً منها فى المكتبة الوطنية ، ولكن لا ترَى لأيةٍ واحدةٍ منها ما يَقِفُ النظرَ كنسخة فاسَ .

المطبوعات

كان النصُّ العربىُّ لتاريخ ابن خلدون العامّ ، ومنه المقدمة ، قد طُبِعَ ببولاقَ في سبعة مجلداتٍ سنة ١٨٦٧ (من قطع الثُّمُن) ، ويُوجَدُ لذلك طبعةٌ تركية أيضاً (مترجمة من القطع الكامل) .

Ibn-Khalduni, Narratio de expedionibus Francorum in terras Islamismo subjectas. E codicibus boldeianis edidit et latine vertit Carolus Joannes, Tornberg Upsal, 1840,in-4°, 154 pages.

Histoire de l'Afrique sous la dynastie aglabite et de la Sicile sous la domination arabe.

Traduction Desvengers, Paris, 1841.

Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique Septentrionale, par Ibn-Khaldoun, traduit de l'arabe par M. le baron de Slane.

Alger, Impr. du Gouvernement. 1852-1856, 4 vol.in-8°.

Les Prolégomènes, d'Ibn-Khaldoun, traduits en français et commentés par M. de Slane.—Paris, Impr. Impériale 1863-1865, 2 vol. in-4°.

Tiré des notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale, T. XIX, première partie et T.XX, première partie.

Frank (Hermann). — Beitrag zur Erkenntniss des Sufismus nach Ibn-Haldûne (Documents pour la connaissance du Soufisme d'après Ibn-Khaldoun).— Leipzig, 1884, in-8°.

Ibn-Khaldoun. — Histoire des Benou'l-Ahmar, rois de Grenade, traduite par M. godefroy Demombynes. Impr. Nationale, 1899, in 8°, 91 pages.

Selection from the Prolegomena of Ibn-Khaldoun with notes an English - German glossary, hy Duncan B. Macdonald. — Leide, 1905, 111 pages in - 16.

Van-den-bergh (Simon). — Umrias ... (Esquisses des sciences mahométanes selon Ibn-Khaldoun.-Leide,1912.

Hussein (T.). — Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun.—Paris, A. Pedone, 1917, in - 8°, 223 pages.

R. Maunier.—Les idees économiques d'un philosophe arabe au xiv° seécle.—Ibn Khaldoun, in Revue d'Histoire Economique et Sociale, 10 P. in. 8°

R. Maunier.— Les idées sociologiques d'un philosophe arabe au xiv° siècle, in Revue internationale de Sociologie, Mars 1915. 12 pages, in - 8°.

A. Sakka. — La Souveraineté en droit musulman, thèse de droit, Paris, 1916.

E. - F. Gautier.—Les siècles obscurs du Maghreb. Paris, 1928, 1 vol. in - 8°, de 430 pages.

M. Vonderheyden. - La Berbérie orientale sous la dynastie des Benou - el - Aglab, 800 à 909. Paris, Geuthner, 1927, 1 vol. grand in - 8° de 327 pages.

فهرس الموضوعات

صفحة

للأستاذ المترجم :

(١) روح الشرائع (جزءان)	لمونتسكيو
(٢) العقد الاجتماعي	لجان جاك روسو
(٣) أصل التفاوت بين الناس	» » »
(٤) إميل أو التربية	» » »
(٥) حضارة العرب (طبعة ثانية)	لغوستاف لوبون
(٦) حضارات الهند	» »
(٧) روح الجماعات	» »
(٨) السنن النفسية لتطور الأمم	» »
(٩) فلسفة التاريخ	» »
(١٠) روح التربية	» »
(١١) حياة الحقائق	» »
(١٢) الآراء والمعتقدات (طبعة ثانية)	» »
(١٣) روح الثورات والثورة الفرنسية (طبعة ثانية)	» »
(١٤) روح الاشتراكية	» »
(١٥) روح السياسة	» »
(١٦) اليهود في تاريخ الحضارات الأولى	» »
(١٧) ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية	لبوتول
(١٨) النيل	لإميل لودفيغ
(١٩) البحر المتوسط	» »
(٢٠) كليوباترة	» »
(٢١) بسمارك	» »
(٢٢) نابليون	» »
(٢٣) ابن الإنسان	» »
(٢٤) الحياة والحب	» »
(٢٥) حياة محمد (طبعة ثانية)	لإميل در منغم
(٢٦) تاريخ العرب العام	لسيديو
(٢٧) الآلهة عطاش	لأناتول فرانس
(٢٨) حديقة أبيقور	» »
(٢٩) أصول الفقه الدستوري	لإسمن

ابن خلدون

«... وغاستون بوتول دكتور في الآداب، ودكتور في الحقوق، وعضو في المعهد الدولي لعلم الاجتماع، وأستاذ في كلية الدراسات الاجتماعية العليا بباريس.

والبروفسور غاستون بوتول ذو تصانيف في علم الاجتماع كثيرة معتبرة ألمع فيها إلى ابن خلدون وآرائه في كل مناسبة، ومن بين هذه الكتب ما اشتمل على عدة صفحات بحثاً في مقدمة ابن خلدون، ولبوتول كتاب مستقل سماه «ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية» ألفه سنة ١٩٣٠، وقد قرأناه غير مرة، فوجدناه ينطوي على عناية عظيمة بابن خلدون مع عمق في التفكير والتحليل وروح نفاذ في التدقيق، وفي الكتاب يرى ما يعز وجوده عند غيره، أحياناً، من النزاهة والاعتدال، فحملنا هذا على نقله إلى العربية رداً لتحية مؤلفه، وإطلاعاً على ما يحتويه من فوائد تاريخية رائعة ومعارف اجتماعية طريفة وافرة».

عادل زعيتر

المؤسسة العربية للدراسات والنشر
بناية برج الكارلتون - ساقية الجنزير - ت ١/٨٠٧٩٠٠
برقياً - موكيالي - بيروت - ص.ب ١١/٥٤٦٠ بيروت

الثمن ١٥ ل.ل.